KÖPRÜLÜ KÜT.
841



برق رعد
٢٣١

هالة
قوس قزح
٢٣٨

لا اله الا الله محمد رسول الله لا حول ولا قوة ولا قدرة الا بالله

رباعي

اذا شئت علماً للكلام بدقة • وما الفهم عن درك الحقائق واقف •
عليك كتاباً حاز منها ادقها • وذاك لعمري ليس الا المواقف •

بيت

قل لمن يحمل هماً ان هماً لا يدوم •
كيفما تفنى المسرة هكذا تفنى الهموم •

عسى الكرب الذي امسيت فيه •
يكون وراءه فرج قريب •

عدم الوجدان على عدم لا يدل الوجود

فان عدم العلم ليس علماً بالعدم
حسن چلپی في مقصد الضوء

واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا
واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف
حسن چلپی في مقصد الظلمة في الورق ١٣٩

واعلم ان البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادي التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمني
حسن چلپی في مقصد مباحث الاين في موقف الاعراض

اسباب العلم عند اهل السنة ثلثة العقل والحواس الظاهرة والخبر الصادق
عصام الدين في تفسير اهدنا الصراط المستقيم في الفاتحة

هولاء الذين لهم كلام مذكور في هذا الكتاب من اهل السنة والجماعة وسائر الفرق الاسلامية والحكماء وغيرهم

امام الحرمين هو ابو المعالي عبد الملك الجويني النيسابوري استاد الامام الغزالي لقب به لانه جاور في الحرمين الشريفين ازمانا وجهد في حل مشكلات معاصريه مقدم على الامام الرازي فالمراد اذا قيل الامامان مطلقا في هذا الكتاب

الشيخ ابو الحسن الاشعري صاحب المذهب كلما قيل الشيخ مطلقا فهو المراد

الاستاد ابو اسحق الاسفرائني صاحب المذهب وهو المراد في هذا الكتاب كلما ذكر الاستاد مطلقا

القاضي ابو بكر الباقلاني منا هو مقدم على الامام الرازي والقطب الرازي

القاضي الآمدي صاحب ابكار الافكار في علم الكلام ... ٥٦

القاضي الارموي العلامة محمود بن ابي بكر صاحب المطالع في علم المنطق

الامام الرازي صاحب كتاب المحصل في علم الكلام والاربعين ولم الملخص في الحكمة ونهاية العقول في علم الكلام والمطالب العالية فيه وشارح الاشارات في الحكمة للشيخ ابي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا

الامام الغزالي رحمه الله الملك العالي ٢٥٨ ٣٣٢

القاضي البيضاوي من الاشاعرة ... كما ذكر السعد في سورة لقمان بعد سورة السجدة الواقعة ٣٠٥

القاضي ابن فورك منا

ابو عبد الله الحليمي من اهل السنة والجماعة ٤٢٤ ٤٢٨ ٤٢٩

ابو نصر بن ايوب من اهل السنة والجماعة ٣٠٨

ابو الحسن الباهلي من اهل السنة ١٥١

ابو سهل الصعلوكي من اهل السنة والجماعة ٩٩

محمد الشهرستاني من اهل السنة والجماعة ١٩٦ هو صاحب كتاب الملل والنحل كذا في المتن وصاحب نهاية الاقدام في علم الكلام

الحسن الفارسي ٢٤٨ هو عديم النظير في علم المناظرة

ابو زيد الدبوسي قال بحشر الجسماني والروحاني ٣٣٢

نصير الدين الطوسي منا صاحب نقد المحصل مقدم على المصنف وصاحب شرح الاشارات

مقاتل بن سليمان من المفسرين ٣٣٥

القطب الرازي من اهل السنة والجماعة صاحب المحاكمات شرح الاشارات لابن سينا وشرح المطالع في المنطق وشرح الشمسية

القاضي عضد الدين من اهل السنة والجماعة صاحب هذا المتن

من المتاخرين منهم المحقق الطوسي رحمه الله

الامام الراغب من اهل السنة ... قال بتجرد النفوس الانسانية ... ٢٥٨ ٣٣٢

الحسن البصري من اهل السنة قال ان مرتكب الكبيرة منافق ٣٤٤ وفي كلامه بحث فليراجع الحواشي

والد الامام الرازي ١٥٧

الكاتبي في الورقة ٦٥

القلانسي ٨٦

ابن سينا ... هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا — **بهمنيار** تلميذ ابن سينا — **افلاطون** — **ارسطو** — **بطليموس** — **جالينوس** ٣٤٢ — **وسائر الحكماء** خصوصا حكماء الهند ٣١ ٢٥٥

الدهرية ... ٢٧٧ — **السمنية** — **الوثنية** — **الملاحدة** — **ثابت بن قرة** ١٢٩ — **ابن زكريا الطبيب** ١٧١ ١٧٨ — **ابن الهيثم** ٢٢٤ ٣٣٩

الجهنية قالوا بعدم تناهي الابعاد ٢٥٥ — **المهندسون**

ابو علي الجبائي من المعتزلة — **ابو هاشم ابن الجبائي** من المعتزلة — **ابو الحسين البصري** من المعتزلة ٣٠٢ — **ابو الهذيل العلاف** من المعتزلة — **محمود الخوارزمي** من المعتزلة ٣٣

الحسين النجار من المعتزلة ٢٧٩ — **محمد بن عيسى** من المعتزلة — **ابو عيسى الوراق** من المعتزلة — هؤلاء الثلاثة ذهبوا الى كون القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله

عبد الواحد من المعتزلة ٢٩٧ — **النظام** من المعتزلة — **الكعبي** من المعتزلة ٢٩٨ — **الهمداني** من المعتزلة — **ابو عبد الله البصري** من المعتزلة ٥٧ ١٦١ — **ابن الراوندي** من المعتزلة

محمد بن الحسن العنبري من المعتزلة ٣٣٥ — **بشر بن المعتمر** من المعتزلة — **الصالحي** من المعتزلة — **جهم بن صفوان الترمذي** من الجبرية

المرتضى من الشيعة ٣١٩ — **عباد الضميري** من المعتزلة — **ضرار بن عمرو** من المعتزلة ٣٣٧ انكر عذاب القبر — **بشر المريسي** من المعتزلة ٣٣٧ انكر عذاب القبر — **هشام الفوطي** من الخوارج ٣٤٤

ابو حذيفة واصل بن عطاء من المعتزلة ٣٥٤ — **الاسواري** من المعتزلة ٣٥٥ — **ابو جعفر الاسكافي** من المعتزلة ٣٥٥ — **جعفر بن مبشر** وابن الحرب من المعتزلة ٣٥٥ — **ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار** من المعتزلة ٣٥٥

احمد بن حابط من المعتزلة — **فضل الحدثي** من المعتزلة — **معمر بن عباد السلمي** من المعتزلة — **ثمامة بن اشرس النميري** من المعتزلة — **ابو الحسين ابو عمرو الخياط** من المعتزلة

عمرو بن بحر الجاحظ من المعتزلة — **الناشي ابو العباس** من المعتزلة ٥٧ — **هشام بن الحكم** ٥٧ — **النصيبي** من المعتزلة ٥٧ — **ابو اسحق بن عياش** من المعتزلة ٥٧

ابو يعقوب الشحام من المعتزلة ٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • والصلوة على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين • وعلى من تبعهم باحسان الى يوم الدين •

الرزق ٢٩٩

اعلم ان معنى نفس الامر نفس الشيء على ان الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء للشيء في نفس الامر مثلا ثبوته له في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود في الخارج الذي لا تتعقله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

حسن چلبي في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثاني في بحث الوجود الذهني في الورقة ٥٣

قوله اذ قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بنرسل وبعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثاني فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذاك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربية يكون في القرآن وبالسريانية في الزبور وبالعبرية في التورية وباليونانية في الانجيل عبارات شتى وحسنك واحد وكل الى ذلك الجمال يشير

حسن چلبي في المقصد السابع في انه تعالى متكلم في الموقف الخامس في الورقة ٢٨١

في اوائل ديباجة هذا الكتاب في بيان العقل المستفاد

قوله وهذا هو الغاية القصوى فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا وفرقوا بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين بان مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار فيما يصل اليه بمحو هويته وتصييره نارا بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية لا يقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العمل ايضا قلت ارادوا بالمستفاد الذي حكموا بان بعده مرتبتي عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ لا نسلم مثلا ان مشاهدة المعقولات دفعة تحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان تكون جميع النظريات على ما هي عليه مشاهدة بالعقل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرتبتين الاخريين او بعدهما او انها عين احديهما والمرتبتين الاخريين منها لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالها عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال

حسن چلبي على المواقف في اوائل ديباجة المتن في تحقيق العقل المستفاد

فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وبم يعرف انها هي المطالب ان لم تكن معلومة اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم بحدوده مطلوب الحكم عليها من شرح الاشارات للطوسي من اوايل

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تقدست سبحات جماله عن سمة الحدوث والزوال • وتنزهت سرادقات جلاله عن وصمة التغير والانتقال • تلألأت على صفحات الموجودات انوار جبروته وسلطانه • وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته واحسانه • تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته • وتولهت الاذهان والاوهام في بيداء عظمته وصفاته • يا من دل بذاته على ذاته • وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته • صل على نبيك المصطفى • ورسولك المجتبى • محمد المبعوث بالهدى الى كافة الورى • وعلى آله البررة الاتقياء • واصحابه الخيرة الاصفياء • ما تعاقبت الظلم والضيا • وبعد فان اعظم المطالب حالا ومآلا • وارفع المآرب منقبة وكمالا • واكمل المناصب مرتبة وجلالا • وافضل الرغائب ابهة وجمالا • هو المعارف الدينية • والمعالم اليقينية • اذ بها يدرك الفوز بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والاولى • وعلم الكلام في عقائد الاسلام من بينها اعلاها شأنا • واقواها برهانا • واوثقها بنيانا • واوضحها تبيانا • فانه ماخذها واساسها • واليه يستند اقتباسها واقتباسها • بل هو كما وصف به رئيسها وراسها • ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة • والف فيه من الزبر المهذبة المحررة • كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده • على اهمها واولاها • ومن شعبه وفرائده • على الطفها واسناها • ومن دلائله العقلية على احمدها واجلاها • ومن شواهده النقلية على افيدها واحلاها • وكيف لا وقد انطوى على خلاصة الابكار للافكار • وزبدة نهاية العقول والانظار • وعلى محصل ما لخصه لسان التحقيق وملخص ما حرره بيان التدقيق • في ضمن عبارات رائقة محررة • واشارات شائقة موجزة • فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار • واستمال اليه بصائر اولى الابصار • من اذكياء الامصار والاقطار • فاستهتروا بكنوز عباراته الجامعة • فلم يجدوا عليها دليلا • واستهاموا برموز اشاراته اللامعة • فلم يهتدوا اليها سبيلا • فاجتمع الي نفر من اجلة الاحباب • المطلعين على سرائر الكتاب • واقترحوا على ان اكشف لهم عن مخدراته الاستار • وابرز لهم من نقاب الحجاب مائيك الاسرار • ليجتلوها باعينهم متبرجات بزينتها • متبخترات بمحاسن فطرتها • فاسعفتهم الى ذلك متمسكا بحبل التوفيق • ومستهديا الى سواء الطريق • وشرحته بحمد الله شرحا يذلل من شوارده صعابها • ويميط عن خرائده نقابها • يهتدي اليه البادي الى لب الالباب • ويطلع به الناشي على العجب العجاب • وضمنته جميع ما يحتاج اليه من بيان ما فيه وما له وما عليه • مراعيا في ذلك شريطة الانصاف • مجانبا عن طريقة الاعتساف • ولما تيسر لي اتمامه • وختم بالخير اختتامه •

جبرته بدعاء من ايده الله بالسلطنة العظمى • والخلافة الكبرى • وزاده بسطة في الفضل والندى • وشيد ملكه بجنود لا قبل لها • وامده بمعقبات من السموات العلى • يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بامر ربه الاعلى • وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء • ليحق به الحق ويقطع دابر الكافرين • ويبطل الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين • ويجعل له لسان صدق في الآخرين • ويرفع مكانه يوم الدين في اعلى عليين • وما هو الا حضرة المولى السلطان الاعظم • والخاقان الاعلم الاكرم • مالك رقاب الامم من طوائف العرب والعجم • المختص من لدن حكيم عليم بفضل جسيم وخلق عظيم ولطف عميم • شمل الورى الطافه • وعمهم اعطافه • وصانهم اكنافه • من كل ما لا يرتضي • مكارمه لا تحصى • ومآثره لا تستقصى • شعر • مولى عطاياه سمت فوق المدى • وتباعدت عن رتبة الادراك • الدر والدري خافا جوده • فتحصنا بالبحر والافلاك • من انتحى الى جنابه يجد له مكانا عليا • ومن اعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا • اذا هم بمنعه امضى • واذا اعن له مكرمة اسرع اليه ومضى • شعر • عزماته مثل السيوف صوارما • لو لم يكن للصارمات فلول • ناشر العدل والاحسان على الانام • وباسط الامن والامان في الايام • هو الذي نصب رايات العلم والكمال بعد انتكاسها • وعمر رباع الفضل والافضال بعد اندراسها • فعادت رياض العلوم الى رواتها مخضرة الاطراف • وآضت حدائقها الى بهائها مزهرة الجوانب والاكناف • ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق • ومفخر سلاطين بني آدم في الآفاق • السلطان المؤيد المنصور المظفر السلطان جلال الحق والدولة والدين اسكندر خلد الله ملكه وسلطانه وافاض على العالمين بره واحسانه • شعر • وهذا دعاء لا يرد لانه صلاح لاصناف البرية شامل • وها انا افيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود • واقول ضمن المصنف تغمده الله بغفرانه خطبة كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل اولا تيمنا ثم قال الحمد لله تعالى شانه الى آخره وما يليه •

البراهين المذكورة فى هذا الكتاب وبعضها اصطلاح خاص كما اشير اليه

برهان التطبيق ٩٥ ، ٢٥٥ ، ٢٥٧	البرهان العرشي وهو على اصطلاح السهروردي ٩٦	برهان التضايف ٢٥١ ، ٩٦	البرهان السلمى لابن سينا ٢٥٦
البرهان السلمى المشهور ٢٥٦	البرهان الانى ٣٥	البرهان اللمى ٣٥	برهان الخلف ٣٢٥ ، ٢٦٥
برهان التخلص ٢٥٦	البرهان الترسى ٢٥٧	برهان التمانع ٢٧١	برهان المسامتة ٢٥٥

والمشهور من اهل السنة فى ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب
ابى الحسن على بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابى بردة بن ابى موسى الاشعرى
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا على الجبائى ورجع عن مذهبه الى السنة
اى طريقة النبى عم والجماعة اى طريقة الصحابة وفى ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب
ابى منصور الماتريدى تلميذ ابى نصر العياض تلميذ ابى بكر الجرجانى صاحب ابى سليمان
الجرجانى تلميذ محمد بن الحسن الشيبانى رحمهم الله وماتريد من قرى سمرقند وقد دخلت
الان فيها وبين الطائفتين اختلاف فى بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
الاستثناء فى الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينسب احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا
الاختلاف فى الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم
نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلوة بدون
الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث فى الدين من غير ان يكون
فى عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعى ومن الجهلة من يجعل
كل امر لم يكن فى زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم
اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل فى الدين
ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبى وآله
من شرح المقاصد فى اخر الفصل الثالث من المقصد السادس اعنى مقصد السمعيات

شرح المواقف

٨٤١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ضمن خطبة كتاب الاشارة الى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فبسمل ولاانتمام قال
الحمد لله العلي شانه امره وحاله في ذاته وصفاته وافعاله فانه جامع لجهات علو الشان لا يتطرق الى سرادقات
قدسه شائبة نقصان الجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود ذاته واتصافه بكمالاته
وهي آياته المبثوثة في الآفاق والانفس تجليها بصائر اولي الابصار ويشاهدونها اسرارا يضيق عن تصويرها
نطاق الاظهار القوي سلطانه سلطنته ونفاذ حكمه اذ لا يستعصي على ارادته شيء من الاشياء ولا تجري في ملكوته
الا ما يشاء الكامل حوله قوته المحولة للممكنات من حال الى حال ايجادا وافناء واعادة وابداء الشامل طوله فضله
ونواله فان رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم انه ورد جميع ما ذكر بما اقتبس من قوله الذي خلق سبع
سموات هي افلاك الكواكب السبعة السيارة فان الفلكين الاخيرين يسميان كرسيا وعرشا ومن الارض مثلهن
مثل السموات في العدد كما ورد في الاثر من ان الارض ايضا سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم
جنود ربك الا هو وقد تأول تارة بالاقاليم السبعة واخرى بطبقات العناصر الاربعة حيث عدت سبعا
بكمال قدرته متعلق بخلق وجعل الامر اي حكمه او تدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة الى الارض السفلى بالغ
حكمته التي هي اتقانه واحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الانسان على غيرهم بالعقل الغريزي بالقوة المستعد
لادراك المعقولات التي جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا والعلم الضروري الحاصل لهم بلا اكتساب
المسمى عقلا بالملكة واهلهم اي جعلهم اهلا وفي نسخة الاصل واهله بتاويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم
الضرورية والارتقاء في معارج الكمال وذلك بان يترقى من الضروريات الى مشاهدة النظريات ويسمى
عقلا مستفادا ثم يكرر مشاهدتها مرة بعد اخرى حتى تحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد
ويسمى عقلا بالفعل وهو وان كان متاخرا عن المستفاد في الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه في
البقاء وقد يقال العقل المستفاد وهو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها باسرها دفعة واحدة
فلا يغيب عنها شيء منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية ومستقرها الدار الآخرة
واما في الدار الدنيا فقد تحصل لمحات منه للنفوس المجردة عن العلائق البدنية ثم امرهم عطف على كرم
مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناه الاصلي من المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر في مخلوقاته
واحوالها والتدبر لمصنوعاته واطوارها وفي قوله ليؤديهم اي التفكر والتدبر فيما هو مائل جنس نوع تفصيل
لما اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات في قوله العلي شانه وما يعقبه الى العلم بوجود
صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم اول لوجوده اذ لو كان ايضا حادثا لاحتاج الى
صانع آخر فيتسلسل او دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه في آثاره
الصادرة عنه واحد في صفات الالوهية لا شريك له فيها والا لاختل النظام المشاهد في العالم احد في ذاته
لا تركيب فيه والا لكان ممكنا وحادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم مجانسة غيره صمد سيد يقصد اليه
في الحوائج من صمد يصمد صمدا اي قصد منزه عن الاشباه المشاركة له في صفاته والامثال الموافقة اياه

في حقيقة ذاته متصف بصفات الجلال اي العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته
مبرأ عن شوائب النقص جامع لجهات الكمال اي في الذات والصفات والافعال غني في جميع ذلك عما سواه
فلا يحتاج الى شيء من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع المعلومات لما سيأتي من ان المقتضي لعلمه خصوصية ذاته
والمصحح للمعلومية ذوات المفهومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه اياها
فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء اي لا يبعد ولا يغيب عنه اقل قليل هو مثل في القلة
فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضي القدرة ذاته ومصحح المقدورية هو الامكان
المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع والانشاء اي بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اي
ابتدعه واصل الاختراع الخرع هو الشق وانشاء يفعل كذا اي ابتدأ يفعل مريد لجميع الكائنات خيرا كان او شرا
لان وقوع ما لا يريده بل يكرهه كما زعمه المعتزلة يستلزم عجزه المنافي لالوهيته تفرد بتقنات الافعال اي الافعال
المتقنة المحكمة الخالية عن الاختلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل اعني تفرد على متفرد تنبيها
على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان المشير الى قوله صنع الله الذي اتقن
كل شيء يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان الاسماء الحسنى تنبئ عن اتصاف المسمى بالكمالات والتبري عن
النقائص ازلي هو اعم من القديم لان اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم
ليقارن لفظ ابدي فانهما يذكران غالبا معا توضح بالقدم والبقاء ربط بالازلي على طريق الاستيناف
بصيغة الفعل توضح بالقدم وذلك لا ينافي كون صفاته الزائدة على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له
وربط بالابدي توضح بالبقاء فانه الباقي بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اي حكم على ما عداه
بالعدم والفناء هو العدم الطاري على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك توطئة لما يذكره من صفاته
الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال المناسبة اياها يحيي ويبيد من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدي
ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على وفق مشيته لا يجب عليه شيء من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال
اذ لا حاكم فوقه يوجب عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه بل له الخلق والامر
له الايجاد والحكم يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض
والعلل لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانه في
فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث في افعاله تعالى لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا انها ليست عللا
لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال في الازل اشارة الى القضاء الذي يتبعه القدر والرزق
عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل يطلق على جميع مدة الشيء كالعمر وعلى آخرها الذي يعرض فيه كوقت
الموت وقوله ثم انه بعث اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخي في الرتبة
فان البعثة مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذي ذكره فيما سبق ولا يجوز حملها
على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عند المصنف والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول
من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله كيوشع عليه مثلا مصدقا لهم الانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات

قوله نجم الملة والدين هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى دينا ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال قيل من حيث انها تجمع عليها ملة

الباهرة فانما يصدق الله به انبياءه في دعوى النبوة يسمى معجزة لاعجاز الناس من الاتيان بمثله وآية ايضا
لكونه علامة دالة على تصديقه اياهم والباهرة الغالبة من بهر القمر اضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب ليدعوهم
بتسكين الواو اى تنبيهه عن النقائص وتوحيد عن الشركاء ومحض التوحيد بالذكر مع اندراجه في
التنزيه لمزيد اهتمام بشانه وبامرهم بمعرفته بمعرفة وجوده وتعظيمه باثبات الكمالات الوصفية الذاتية
وتحميد باثبات الكمالات الفعلية تكميلا للمبعوث اليهم في قوتهم النظرية ويبلغوا احكام المتعلقة بافعالهم
اليهم تكميلا لهم في قوتهم العملية مبشرين ومنذرين بوعد بنعيم المقيم ووعيد بنار الجحيم فاقام بهم
على المكلفين الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلك اعذارهم بالكلية قال الله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل واما من نشا على شاهق الجبل ولم تبلغه دعوة نبي اصلا فانه معذور عند الاشاعرة
في ترك الاعمال والايمان ايضا ثم ختمهم باجلهم قدرا ورتبة وشرفا والمهتدين اشرعا يهتدى به في ظلمات
الهوى واشرفهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل كما نطق به الحديث المشهور واكرمهم مغرسا مكان
غرس واطيبهم منبتا موضع نبات واكرمهم محتدا مكان اقامة من حتد بالمكان يحتد اذا اقام به والمراد
بهذه الثلثة مكة شرفها الله فان الاماكن لها مدخل في زكاء الاخلاق وطهارتها وطيب الاوصاف وسماتها
وحسن الافعال وكرامتها وهى ازكى البلاد عن المشركين الذين هم نجس وقد طهر دواعيها بقوله تعالى فلا تقربوا
المسجد الحرام بعد عامهم هذا واطيبها واحبها الى رسول الله عليه لقوله ما اطيبك من بلد واحبك الى
واكرمها عند الله لقوله عليه انك لخير ارض الله واحب ارض الله واقومهم دينا واعدلهم ملة الدين والملة متحدان
بالذات ويختلفان بالاعتبار فان الشريعة من حيث انها تطاع بها تسمى دينا ومن حيث تجمع عليها تسمى ملة وانما كان
شرعه اقوم واعدل لخلوه عن الآصار والتكاليف الشاقة التى كانت على اليهود من وجوب قطع موضع النجاسة
وحرمة البيتوتة مع الحائض في بيت واحد وتعيين القود والتخفيف المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذى
كان في دين النصارى من مخالطة النجاسات ومباضعة الحيض وتعيين العفو في القصاص الى غير ذلك وسطهم
امة الاوسط كالوسط بمعنى الافضل وكذلك جعلناكم امة وسطا واسلمهم اى اصوبهم قبلة فان الكعبة اول
بيت وضع للناس مباركا واسدها استقبل اليه واشدهم عصمة فان الانبياء معصومون وكان عليه اشدهم
واقواهم في العصمة لان الله تعالى اعانه على قرينه من الجن فلم يامره الا بخير واكثرهم حكمة علمية وعملية
كما يشهد به سيرة لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسيرة شهر قال الله تعالى وينصرك
الله نصرا عزيزا اى بالغا في العز والغلبة سيد البشر كما اشتهر في الحديث المشهور المبعوث الى الاسود والاحمر
اى العرب والعجم وقيل الانس والجن الشفيع المشفع المقبول الشفاعة يقال شفعته قبلت شفاعته يوم
المحشر يكسر الشين من حشر يحشر حبيب الله قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ابى القاسم
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم كنى عليه بابى القاسم اما لان القاسم اكبر اولاده واما لانه يقسم
للناس حظوظهم في دينهم ودنياهم وذكر الاسم مبالغة في مباشرة القسمة وانزل معه عطف على
ختمهم واشارة الى اعظم معجزاته الدالة على نبوته فانه الباقى على وجه كل زمان والدائر على كل لسان بكل

مكان كتابا عربيا مبينا اى ظاهر الاعجاز او مظهرا للاحكام من ابان بمعنى ظهر واظهر فاكمل لعباده دينهم
واتم عليهم نعمته ورضى لهم الاسلام دينا ماخوذ من قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم الآية كتابا بدل
من كتابا عربيا كريما مرضيا جامعا لمنافع لا تستقصى وقرآنا مقروا قديما لان كلام تعالى من صفاته الحقيقية التى
لا مجال للحدوث فيها ذا غايات هى اواخر السور ومواقف هى فواصل الآيات محفوظا في القلوب ويروى
في الصدور مقروا بالالسن مكتوبا في المصاحف وصفا لقرآن بالقدم ثم صرح بما يدل على انه من العبارات
المنظومة كما هو مذهب السلف حيث قالوا ان الحفظ والقرآءة والكتابة حادثة لكن متعلقها اعنى المحفوظ
والمقرو والمكتوب قديم وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف وعروض الانتهاء والوقف
مما يدل على الحدوث فيط لان ذلك لقصور في آلات القرآءة واما ما اشتهر من الشيخ ابى الحسن الاشعرى
من ان القديم معنى قائم بذاته تعالى قد عبر عنه بهذه العبارات الحادثة فقد قيل انه غلط من الناقل منشاؤه
اشتراك لفظة المعنى بين ما يقابل اللفظ وبين ما يقوم بغيره وسيزداد ذلك وضوحا فيما بعد ان شاء الله تعالى
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا يجد اليه الباطل سبيلا من جهة من الجهات الا انه خص هاتين الجهتين
لان من ياتى شيا ياتيه غالبا من قدامه او من خلفه ولا يتطرق اليه نسخ اى لا ينتهى حكمه بعد زمانه عليه وذلك لانقطاع
الوحى وتقرر احكامه الى يوم القيامة ولا تحريف في اصله بان يبدل كلماته من مواضعها كما فعلت اليهود بكلم
التورية او وصفه بان يغير مثلا اعرابه او تشديده كما غيرت النصارى تشديدها انزل اليهم في الانجيل من قوله
ولدت الله عيسى عليه من جارية عذراء اى جعله متولدا منها وانما لم يتطرق الى القرآن تحريف اصلا لقوله تعالى
وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت
باصوله دفعا لخرافات اهل البدع والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا تفضى بالقاصر الى
سوء اعتقاد فيهم ولى اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعنى ابا بكر رض اذ قد نزل فيه وسيجنبها الاتقى
الذى الآية وقد علم ان اكرمكم عند الله اتقاكم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة والاجماع
ولحقهم بخلافته واولاهم فانه عليه جعله خليفة له في امامة الصلوة حال حيوته فابرم قواعد الدين
اى احكمها ومهد بسطها ووطاها من ذلك تصلبه في دفع مانعى الزكوة معللين بان صلوته كانت سكنا لهم
دون صلوته ورفع مبانيه وشيد يقال شيد البناء طوله واقام الاود ورتق الفتق الاود الاعوجاج
والرتق ضد الفتق وهو الشق ولم الشعث يقال لم الله شعثه اى اصلحه وجمع ما تفرق من اموره وسد
الثلمة اى الخلل وقام قيام الايد بامر دينهم ودنياهم الايد بوزن السيد هو القوى وجلب المصالح
جلبها ودراء المفاسد دفعها لاولاهم واخراهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في
خلافته وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اتبع اثره وهو بتحريك الثاء ما بقى من رسم
الشئ والنجم وفيه طريقته نحو وافتهى واعتاه الجبابرة جمع العاتى وهو متجاوز الحد وجمع الجبار
وهو الذى يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو
لقب لملوك الفرس حتى اضاؤا بدينه الآفاق فاشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وذلت المغارب

والمشارق المعارف بالعلوم والاعتقادات الحقة ومحاسن الاعمال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية
وطهروا الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء وهو الكسالة المؤدية الى اهمال
المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة والحيرة وهي التردد بين الحق
والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب صلى الله عليه صلوة تكافي تماثل مساعي بلاء مساعيه مشققة
وعنائه في ازهاق الباطل وافنائه وتضاهي تشابه حسن عنايته نفعه وكفايته في اظهار الحق واعلائه ما طلع
نجم وهوى وعلى آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى تهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى
جميع اصحابه من هاجر اليه من اوطانه او نصره وآوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه تسليما كثيرا كثيرا

وبعد فيقول شرح يبين الباعث على تاليف الكتاب فان كمال كل نوع يعني ان كماله بعد تحصيله وتكميله نوعا
للنوع المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو بحصول صفاته الخاصة به وصدور آثاره المقصودة منه
ويسمى هذا الكمال كمالا ثانيا واشار الى انه قسمان احدهما صفات تخصه قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان
مثلا والثاني آثار صادرة عنه مقصودة منه مخصوصة وتختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء
للسيف وبحسب زيادة ذلك المذكور اعني الكمال الثاني ونقصانه يتفضل بعض افراده اي افراد ذلك النوع بعضها
الى ان يعد واحد منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى عد الف بواحد بل يعد احدهم سماء
والآخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل متنوعاتها
المستتبعة لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار اليه بقوله والانسان مشارك لسائر الاجسام
في الحصول في الحيز في المكان والفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات في الاغتذاء والنشو والنماء وللحيوان
العجم في حيوته بانفاسه وحركته بالارادة واحساسه ومن الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا
له من حيث انه انسان بل انما هي كمالات للجسم مطلقا او للجسم النامي او للحيوان وانما يتميز الانسان عن مثل
الامور المشاركة اياه فيما ذكرنا ما اعطي من القوة النطقية التي هي كماله الاول المنوع اياه وما يتبعها من
الكمالات الثانية التي بها يتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداده لادراك المعقولات والعلوم
الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
واهليته للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات الكمال وعلمه بما امكن واستحال فادنى كماله الاشرف
الاعلى انما هو بتعقل المعقولات الاولى واكتساب المجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة
للاعمال الصالحة كمالا له معتنا بها ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع واسنى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى
والعلوم متشعبة متكثرة والاحاطة بجملتها متعسرة او متعذرة فلذلك اي فلتعسر الاحاطة بل تعذرها
افترق اهل العلم زمرا فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا جمع زبرة وهي القطعة من الحديد
ونحوها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم قطعا مختلفة او كتبا متفرقة
دائرا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب واصول
متشابكة العروق وتفاوت عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل رجالهم في الترقي في مراتبها

الى ان قال ابن عباس رضي الله عنه في درجاتهم انها خمسمائة درجة ما بين الدرجتين من تلك
الدرج مسيرة خمسمائة عام والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في عدد الدرج وقال بعض كابر الائمة
واحبار الامة الحبر بالفتح والكسر العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيان معنى الحبر المشهور والحديث المأثور
المروي من اثرت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للحبر وقوله يعني اي يريد الرسول
باختلاف امته اختلاف همتهم في العلوم مقول ذلك البعض وما بعده تفصيل لذلك الاختلاف اعني قوله فهمة
واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بهما امر المعاد
وقانون العدل المقسط للنوع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة
فيتم النظام في المعاش المبين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة كما لا يخفى لكنه مذكور ههنا تبعا
وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكر من تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذن الواجب على العاقل الاشتغال
بالاهم وما الفائدة فيه اتم هيهنا كما ذكر وان ارفع العلوم رتبة ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة
وانفعها فائدة واجداها عائدة واحراها اي اجدرها بتعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها يقال القى عليه
شراشره اي نفسه بالكلية حرصا ومحبة وهي في الاصل بمعنى الاثقال جمع شرشرة وآداب النفس لتعابها
وتقويمها بها وصف الانسان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه
عن مشابهة الاجسام تنزيل الاعراض اذ لا يتوهم مشابهته اياها واتصافه بصفات الجلال والاكرام
اي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية او القهر واللطف
واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام بل الامر بتة اشرف منها بعد الالوهية وعليه مبنى الشرائع والاحكام
اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور
علم التفسير والحديث ولا علم الفقه واصوله وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر من درجة التقليد
الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى
فوجب ان يعتنى به كل الاعتناء وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا قد القي وراء الظهر
وصار طلبه عند الاكثرين شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه اي من علم الكلام بين
الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على الندرة قال وقيل هما فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع
اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص معين او مجهول من غير الثقات الى دراية واستبصار في
رواية فوجب علينا ان نرغب طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلكهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد
طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء لعليل بامراض الاهواء في الآراء او رواء
اي ري لغليل لحرارة العطش بفقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء
هو الماء العذب وبكسرها جمع ريان وبضمها المنظر الحسن فيما حذف منه كلمة لا لكثرة الاستعمال والجملة
الحالية اعني قوله وانهم قاصرة مآلة بالظرف نظرا الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما
وهذا من قبيل الميل الى المعنى والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي انتفى حصول الشفاء والارواء عن

تلك الكتب في كل زمان لاشك انتقائه في زمان قصور الهمم فان هذا الانتقاء اقوى والرغبات فى تلك
فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم اثر بيّن ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله فمختصر انها
قاصرة عن افادة المرام باختصارها المخل ومطولاتها مع الاسام لما فيها من الاسهاب الممل مدهشة للافهام في
الوصول الى حقايق المسايل ثم زاد فى ذلك البيان بذكر احوال المصنفين فى تصانيفهم الكلامية فقال
منهم من كشف عن مقاصد اى مقاصد علم الكلام القناع بازالة استارها عنها ولكنه قنع من دلايله الاقناع
لما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد فى الدلايل لكن يلحظ المقاصد ينظر اليها بمؤخر
عينيه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها ومنهم من غرضه نقل المذاهب التى ذهبت اليها طوائف
من الناس واستقروا عليها والاقوال التى صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطف على نقل فى وجوه
الاستدلال وتكثير السوال والجواب ولا يبالى الى اى المآل الى اى شئ مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل يترتب
عليها ثمرة او يزداد بها حيرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم معا لطيفها يغلط فيها لترويج رأيه ولا يدرى ان
النقاد من ورائه فيزيفها ويفضحها ومنهم من ينظر فى معاقد مقدمة ويختار منها من المقدمات التى نظر فيها ما
يؤدى اليه بادى رأيه اى اوله بلا امعان تأمل ويبنى عليه مطالبه وربما يكر يرجع ويحمل بعضها بعض
تلك المقدمات على بعض بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط
فى العبارة والتكرار فى المعنى يظن به انه بحر زخار كثير الماء مواج من زخر البحر امتد وارتفع ومنهم من
هو كحاطب ليل كمن يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار والنافع وجالب رجل
وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان يعنى كجالب العسكر باسره ضعيفه
وقويه ثم اشار الى وجه الشبه فى جانب المشبه فى كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجد من كلام القوم
ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث ما اخذ ام سمين وسخيف اى رقيق ركيك ما الفاه
او جيد ام متين اى قوى فصار جميع ما ذكر باعثا له على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحداني
سائقني وبعثني الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له فى تحقيق الحق فيه ادنى
حاجة الى ان كتبت هنا اشارة الى كتابه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا
بايجازه اودعته اوردت فيه لب الالباب خلاصة العقول وميزت فيه القشر من اللباب ولم آل ولم اترك
جهدا سعيا وطاقة فى تحرير المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحق تتبختر تتمايل
فى مشيها كالمدل بجماله اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر افتضاحا كالذى ظهرت
معايبه وانكشفت سوأته وقد بهت فى النقد والتزييف للدلائل والتاهم والترصيف اى الاحكام للمقاصد على نكت
هى ينابيع التحقيق وفقر تهدى الى مظان التحقيق الدقيق النكتة طايفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة
مؤثرة فى القلوب والينبوع عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت فى
القصيدة تشبيها له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا الظامن الموارد مواضع الورود جمع مورد
من ورد الماء الى المصادر مواضع الرجوع مصدر اذا رجع واتأمل فى المخارج قبل ان اضع قدمى فى المداخل

النكتة ... الفقرة

ارجع القهقرى

ثم ارجع القهقرى اى الرجوع الى الخلف اتأمل فيما قدمت هل فيه من قصور فازيله واتمم وارجع البصر كرة
بعد اخرى هل ارى من فطور اى شق فاسد واصلحه حافظا حال من فاعل كتبت وما فى حيزه من اودعته
وما عطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع التى ينبغى ان يحافظ عليها رامزا مشيرا بايجاز العبارة
مشبعا موضحا باطنابها فى مقام الرمز والاشباع فلقد بالغ فى تحرير كتابه ونصح طالبيه حتى جاء متعلق بتلك
الافعال المذكورة كما اردت وفق الله وسدد فى العلم ما قصدت ثم بين على وفق ارادته بقوله جاء كلاما
لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة اى لا تردد ولا اضطراب متناسبا صدوره اوائله ورواده فواتحه
متعانقا سوابقه ولواحقه وقوله بكر ابدل من كلاما من ابكار الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس
ولا جان وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل رائي اديره واردد قداحي كما يفعله اليائس حال
تفكره فى الميسر واوامر نفسي من المؤامرة وهى المشاورة كان كلا من المشاورين يأمر صاحبه بما يراه
واشاور ذوى النهى جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن الفحشاء من اصل فاتى مع تعدد خاطبيها من الخطبة
بالضم للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه وكثرة الراغبين فيها وقوله فى كفو متعلق
باجيل وما عطف عليه ازفها اليه يقال زففت العروس الى زوجها ازف بالضم زفا وزفافا يعرف
قدرها ويغلى مهرها يكرم موقوف من عند الله له مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى اللبث يعز
الدين فيها بالسيف والسنان وهو متطلع ناظر مستشرف الى مواقف جمع موقف من الوقوف بمعنى
الدراية وفيه اشارة الى اسم الكتاب يتضح فيها بالحجة والبرهان ولا بد لذلك الاعزاز من هذه
النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حد كما قيل مخراق لاعب وهو منديل
يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وقع غاية لاجالة الرأى وما عطف عليها الاختيار على من لا يوازن
ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل بل يوازن بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى لا يحاذى ولا يقابل بل
باحلومهو غنى من ان يباهى غيره ويفاخر هو اجل من ان يباهى ويفاخر والمعنى انه اجل من متعلق المباهاة
اى مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخره احد اصلا وهو اعظم من ملك البلاد وساس اى حفظ
وضبط العباد شانا تمييز عن النسبة فى اعظم واعلاهم منزلا ومكانا واندائهم راحة وبنانا يقال
فلان ندى الكف اذا كان سخيا واجمعهم جاشا هو بالهمزة رواع القلب اذا اضطرب وفلان رابط
الجاش اى يربط نفسه عن الفرار بشجاعته وجنانا واقواهم دينا وايمانا واروعهم سيفا وسنانا
يقال رعته فارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا
واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التى اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة
الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كادت تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه
حين رادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان زمان نامت قاربت الانكاس الانقلاب على
رؤسها وجدد مكارم الشرعية الفضائل التى دعى اليها فى الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اوفق
وقد آذنت اعلمت بالاندراس بالانمحاء محرز ممالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق جمال الدنيا والدين

اصول الفضائل النفسية

الكتاب مرتب على ستة مواقف

ابو يحيى لا زالت الافلاك متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه هذا دعاء قد شاع في عباراتهم لكن الاحتراز
عن امثاله اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله ابتهل اتضرع باطلق لسان وارق جنان اى برغبة وافرة
توجب طلاقة اللسان ورقة قلب تامة تلزمها الاخلاص المستدعي للاجابة ان يظلم ايام دولته ويمتعه بما
خوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكتسب بما خوله الابقين ذكرا جميلا في هذه الدار واجرا جزيلا
في دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على ستة مواقف وذلك لان ما ذكر فيه
اما ان يجب تقديمه في علم الكلام وهو الموقف الاول في المقدمات اولا وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد
من الاقسام الثلثة التي للموجود وهو الموقف الثاني في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذي لا يقوم
بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث في الاعراض او بالممكن الذي يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر
واما بالواجب تعالى فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثة الانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات اولا
باعتباره وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على
الكل والامور العامة كالمبادي لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة على مباحث الممكنات
واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة
والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد
التي لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجوهر نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر

الموقف الاول في المقدمات وفيه ستة مراصد الاول فيما يجب تقديمه

في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم
انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفي الذي مرجعه اعتبار الاولى والاخلق في طريق التعليم

الوجوب العرفي

وفيه مقاصد ستة ايضا المقصد الاول تعريفه اى تعريف العلم الذي نطلب تحصيله وانما وجب
تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان حدا لمفهوم اسمه او
رسما له فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه وتميز عما عداه بخلاف ما اذا
تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه فان من ركب متن عمياء من العماية
بمعنى الباطل اوشك ان يخبط خبط عشواء وهي الناقة التي لا تبصر قدامها فهي تخبط بيديها كل شيء ويقال
فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم بامور يقتدر معه اى يحصل مع ذلك العلم
حصولا دائميا عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد الحجج عليها ودفع
الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضي والثاني الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول انه اراد بالعلم معناه
الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقائد ودلائلها على ما صرح به الثاني انه
نبه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على
العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات
انما تصاحب العلم بها وهذا العلم دون العلم بالقوانين التي تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل

الذي يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له
باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام
مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتب العادي اصلا الثالث
انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء
السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة الكلام
اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما يستقل العقل فيه ولا يجوز
حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام
ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع المتبادر من الباء في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية وان
سلم وجب حملها على السببية العادية دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد
بالحجج والشبه ما هي كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم من تصدى للاثبات بناء على قضية المخطئ
ولم نرد بالغير الذي يثبت عليه العقائد غيرا معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على
اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا
للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الى آخره

المراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل

والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان
احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية
واصلية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب
والزكوة فريضة وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وانها لا
تكاد تنحصر في عدد بل تتزايد بحسب تعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ
من يعلمها هو التهيؤ التام لها اعني ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى
زمانا بخلاف العقائد فانها مضبوطة لا تتزايد في انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على
اثباتها وانما تتكثر وجوه استدلالاتها وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام صوابا
كان او خطأ فان الخصم كالمعتزلة مثلا وان خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام
ولا نخرج علمه الذي يقتدر به على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام الثاني موضوعه المقصد الثاني في موضوع
العلم الذي يراد تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته ليمتاز العلم المطلوب
عند الطالب مزيد امتياز اذ به اى بالموضوع يتمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية
في قوتها الادراكية انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق
واحوالها متكثرة متنوعة وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله
ان تجعل مضبوطة متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فجعلوا الاحوال والاعراض الذاتية المتعلقة بشيء
واحد اما مطلقا او من جهة واحدة او باشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي

المقصد الثاني في موضوع علم الكلام

علما واحدا ودوّنوه على حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات
مسائله راجعة اليه فصارت علومهم كل طايفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما مستفردا ممتازا في نفسه
عن طايفة اخرى متشاركة في موضوع آخر فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا
هذه الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ لا مانع عقليا من ان يعد كل مسئلة علما براسه ويفرد بالتعليم ولا من
ان يعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد سواء كانت متناسبة من وجه آخر او لا علما واحدا
ويفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع
والحاصل بالتعريف على عكس ذلك اذ كان تعريفا للعلم واما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لا يلاحظ
الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلوم وهو اي موضوع الكلام المعلوم من حيث
يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات
القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك
العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج
اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم
المتناول للموجود والمعدوم والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم
عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة
يتناول محمولات مسائله ايضا فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة
اليها لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به
ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا يبحث عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا
له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه
ثم يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك
الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اي موضوع الكلام ذات
الله تعالى والقائل بذلك هو القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اعني صفاته الثبوتية
والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اي احداثه واما في الآخرة كالحشر للاجساد وعن
احكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الامام في الدنيا من حيث انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب
في الآخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولا بد في هذه الاربعة من اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكان
من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن غير ما
ذكر من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اي احوالهما لا من حيث هي مستندة اليه
تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض
لا تنتقل لا يقال ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبادئ لا على انه من مسائله فلا
يلزم ان يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس ذلك البحث من الامور البينة بذاتها حتى يكون

تحقيق مهم

التعلق القريب والبعيد

المبادي المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلا بد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله
فوجب ان يكون راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت ولا شبهة في جواز كون بعض مسائل علم مبادئ
لمسائل اخرى منه اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة اخرى كما سيأتي او في علم
آخر اي وان بين في علم آخر كان ثمة علم اعلى منه من علم الكلام يبين فيه مبادئه شرعي اذ لا يجوز ان يبين
مبادئه في علم اعلى غير شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اي ثبوت
علم شرعي اعلى من علم الكلام باطل اتفاقا ولقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان على
قلة في العلم الادنى فاللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يتبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مبادئه
الى علم غير شرعي فان سلم بطلان الثاني فقد لا نسلم بطلان الاول الا ان يقال ليس لنا علم شرعي يبين فيه ما
نحن بصدده الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده لان المطلب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية
لموضوعه ولا شك انه متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه
واعترض عليه بان اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا واجيب بان الوجود
المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو جزئي
حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم يستحسنوا
ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فلم اذا كان الموضوع ذاته تعالى اما كون اثبات
الصانع بينا بذاته فلا يحتاج الى بيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا او لا فان بيان وجود الموضوع
انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يثبت في الاعم بانقسامه اليه والى غيره دون العكس
والقسمان اعني كون اثباته بينا بذاته وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك
فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان يكون ذاته مسلم الانية في الكلام مبينا في
العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب وغيره وهو مردود بان اثباته
تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية ادنى من علم غير شرعي بل
احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته موضوع
الكلام ماذا حال انيته قلت هي بينة بذاتها غير محتاجة الى بيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي ولا نعني
بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو اي موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اي
من حيث هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام وتمايز الكلام عن الالهي المشارك له في
موضوعه ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وهو ان البحث ههنا اي في الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث
في الالهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول
انه قد يبحث فيه اي في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة في الخارج
اي يبحث فيه عن احوال امور لا تتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور سواء كانت موجودة فيه او لا كالنظر
والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل

موضوع العلم لا يبين فيه وجوده

كلامية كما سيعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج واما الوجود في الذهن فهم اى المتكلمون
لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم والخارجي والحال من الموجودات الذهنية فيندرج
تحت الموجود ما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا فلا اشكال الثاني قانون
الاسلام هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم
القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله وبهذا القيد اى بكون المسائل
الحقة والباطلة يدعى ذلك اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم باطل قطعا لان المخطى
من ارباب علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطى كالمجسمة المصرحين بكونه
جسما دون القائلين باتصافه بصفات الاجسام المتحيزين او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المعنى د
بكون البحث على قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل
ولقائل ان يقول ... انه لم تجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم
على تمايز الموضوعات وهو بط لما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات
الموضوع عليها على قياس ما مر في حيثية المعلوم **المقصد الثالث** فائدته وانما وجب تقديم فائدة العلم الذي
يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان الطالب اذا لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع قطعا وذلك
الظهور لم يتعرض له وان اعتقد فيه فائدة غير ما هي فائدة امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده
بل ما هو فائدة وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف على دفعا جده
فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فائدته التي عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد في تحصيله بحسب
تلك الفائدة وهي اى فائدة علم الكلام امور الاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض
التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء الموقنين بالذكر
مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال ... وخصوصا هؤلاء العلماء الاعلام منكم الثاني بالنظر الى
تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة
عليهم فان الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما الجأه الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا اياه
والثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهي عقائده عن ان تزلزلها شبهة المبطلين
الرابع بالنظر الى فروعه وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اى يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها واليه يؤول
اخذها واقتباسها فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير
وحديث ولا فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبان على غير
اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فانهم كانوا عالمين بحقيقته
وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه الخامس بالنظر الى
الشخص في قوته العملية وهو صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة
بالاعمال اذ بهما اى بهذه الصحة والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله

اى والفائدة التي يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهي اليها هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز
مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المقصد الرابع** مرتبته اى شرفه وانما وجب تقديم
مرتبة العلم الذي يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيوفي حقه من الجد والاعتناء
في اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اى موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور واعلاها
فيتناول اشرف المعلومات التي هي مباحث ذاته تعالى وصفاته وافعاله ولا شك انه اذا كان المعلوم اشرف
كان العلم به اشرف فقد ثبت ان موضوعه مقيد بحيثية تنبئ عن شرفه ايضا وغايته اعني تلك السعادة المرتبة على
الامور الخمسة اشرف الغايات واجدرها نفعا ودلائله يقينية تحكم بها اى بصحة مقدماتها وحقيقة الصور
العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهي اى شهادة العقل بصحتها مع
تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة اذ لا يبقى شبهة في صحة الدليل الذي يطابق العقل والنقل قطعا بخلاف
دلائل العلم الالهي فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة من اوهامهم لا صريحها
فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة في شرف علم الكلام اعني معلومه وغايته وحجته هي جهات
شرف العلم لا تعدوها اى لا تتجاوز جهات الشرف هذه الامور المذكورة التي ذكرناها واما كون مسائل العلم
اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو فالكلام اذن اشرف العلوم بحسب جميع جهات الشرف
المقصد الخامس مسائله بدون كلمة في وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود في كثير من النسخ في
مسائله وانما وجب تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذي يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب
على ما يتوجه اليه من المطالب تنبيها موجبا لمزيد استبصار في طلبها وانما قال التي هي المقاصد لان كل
علم مدون له مسائل هي المقاصد الاصلية فيه وهي حقيقته ومباد اما تصورية او تصديقية ووسائل
الى تلك المقاصد وربما عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان
الموضوع نفسه من المبادي التصورية وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا
وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا في برهان
الشفاء وهي اى مسائل الكلام كل حكم نظري جعل المسئلة نفس الحكم لان المقصود في القضية المطلوبة في
العلم واما اطرافه فمن المبادي التصورية ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسئلة قد تكون
ضرورية فتورد في العلم اما لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري
على المسائل نظرا الى ان معناه كانه قال ... وهي الاحكام النظرية لمعلوم هو اى ذلك الحكم النظري
من العقائد الدينية او يتوقف عليه اثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وهو اى الكلام
العلم الاعلى اليه ينتهي العلوم الشرعية كلها وفيه يثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين في
علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية
المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء
كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول

تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار ادلتها
او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه
ليس له مبادئ تبين في علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية او مبينة فيه فهي
اي فتلك المبادي المبينة فيه مسائل له من هذه الحيثية ومباد لمسائل اخر منه لا تتوقف تلك المبادي عليها
اي على المسائل الاخر لئلا يلزم الدور وحيثما قررناه يتبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث النظر والدليل
مسائل كلامية ويجوز ان تكون مبادئ لعلوم الشرع مبينة في علم غني عن غيره ويحتاج بذلك اليه مما
لا يجتري اليه فلسفي ومتفلسف بجحد من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه
الى العربية مما لا يتفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد
اصلا ولا دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر تكثيرا للفائدة في الكتاب فمنه اي من الكلام
يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها
بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء منها نعم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة
مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا
يناسب تسميته خادم العلوم **المقصد السادس** في تسميته وانما وجب تقديمها الان في بيان تسمية العلم
الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله يفضي بالطالب مع ما سبق الى كمال استبصار في شأنه انما
سمي الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم سموه بالمنطق ولنا ايضا
علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق الآلية والخدمة ومن
ثم يسمى خادم العلوم وآلتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام في علومنا بطريق
الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسا لها اولا لان ابوابه عنونت اولا اي في كتب المتقدمين بالكلام في كذا
فبعد تغيير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله اولان مسألة الكلام يعني قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه حتى كثر
ايضا التدوين حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التشاجر اي التقاتل والسفك اذ قد
روي ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث
القرآن فغلب عليه تسمية للشيء باسم اشهر اجزائه اولانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم
على قياس ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات **المرصد الثاني**
في تعريف مطلق العلم من ههنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة
للشروع ولا بد للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى الضروري والمكتسب ثانيا ومن
الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية التي اليها المنتهى ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا
ومن بيان الطريق الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المط خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات
العقائد واثبات مباحث اخرى تتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات
العقائد من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر والمباحث المذكورة في هذه

شرع في مقاصد علم الكلام

في مطلق العلم ثلثة مذاهب

المراصد الخمسة مسائل كلامية وفي ابطال الانكار تصحيح بل لذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد
متضمنة لجميع مسائل الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة
الى المطلوبات النظرية وفيه اي في ... العلم المطلق ثلثة مذاهب **المذهب الاول** انه ضروري اي تصوره بماهيته
بالكنه واختاره الامام الرازي لوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل له
بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق جزء من
المقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو لكل احد بالضرورة كان العلم
المطلق سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق ضروري وهو المطلوب
والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل لكل احد بلا نظر وكسب
اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم جزئية لمعلومات مخصوصة
ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه مستأنف اليها فلا يكون
حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده متصورا فلا يلزم
تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصورا ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا بانه انما
يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان لا يقال
نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه عالم بذلك
والعلم احد تصوري هذا التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي اولى
ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التقرير لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصور
ولا بداهة شيء منهما فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصورا
باسرها كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شيء من تصوراته اصلا قلت
في رد هذا الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شيء من اطرافه اذ لا يخ عنه
البله والصبيان الذين لا يتأتى منهم اكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم
وحده وتصورات اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال
وان كانت تصوراته نظرية وليس التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون
بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي نحن
فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في جواب لا يقال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين
بوجه ما ولا نحتاج فيه الى تصورهما بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين
مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر بل مع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب مع
انا نفس او لا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة
للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب
الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو

ايضا بطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية
الآخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم بحسب حقيقته لكن
لا بالضرورة فانه اذا لم نسلم كونه معلوما كذلك الحجة ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا ان يكون ضروريا
لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به
لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق
والذي نحاول ان نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير بغير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم
ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في
ضمن ذلك الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن جزئياتها وليس ذلك الحصول متوقفا
على تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهتين الفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين
تصوره وذلك لان منشأهما عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى تخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي
قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية
متصورة وفي الشبهة الثانية تخيل ان تصور ماهية العلم اذا توقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولاشك
انه متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد توقف كل منهما على الآخر واذا
ظهر الفرق بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان يرتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها
وذلك حصولها وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان
يتصورها والثاني ان يرتسم فيها مثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة
الذي لا يوجب اتصاف النفس بها وهو المط بتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية **المذهب الثاني** وبه قال
امام الحرمين والغزالي انه ليس ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نص بالدليل الثاني انما قال
ربما لان النص به تخييلية الا يرى انه ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شيء
وقالا طريق معرفته القسمة والمثال اما القسمة فهي ان نميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد
اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة
اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة
وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول بالتشكيك واما المثال فكأن يقال العلم ادراك البصيرة
المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي
القسمة والمثال ان افادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا معرفا وحدا لها اذ لا نعني ههنا بتحديدها سوى
تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان تحصيل المعرفة لشيء لابد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع حصول
معرفته بدون تميزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس
والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات
الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك

حقيقته نظري انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا غبار فيه
لكنه جار في غير العلم كما اعترف به **المذهب الثالث** انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات **الاول** لبعض
المعتزلة انه اعتقاد الشيء على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد
للدفعه عن ضرورة او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق الحاصل
عن ضرورة او دليل ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي
على اصحاب هذا التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف
فيها وقد اجاب بعضهم عن هذا بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق
العلم بالمستحيل فهو مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين
فلا يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما ومناقض لكلامه ايضا لان معناه اي انكار
تعلق العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما
اصلا نعم قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس بشيء بمعنى
انه غير ثابت في نفسه لا يمنع ذلك اي كونه شيئا لغة **الثاني** للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على
ما هو به فيخرج عنه علم الله سبحانه مع كونه معترفا بان لله علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا
لا اصطلاحا ولا لغة وايضا ففيه دور اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق
مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فعلى ما هو به قيد زائد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك
لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة **الثالث** للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى المحل
هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو الذي يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد
وفيه دور ظاهر لاخذ العالم في تعريف العلم وقال اخرى بالقياس الى المتعلق العلم ادراك المعلوم
على ما هو به وفيه دور لاخذ المعلوم في الحد وفيه ان الادراك مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق
والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود فان اجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك
تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه الزيادة المذكورة
يعني ان قوله على ما هو به زائد فان المعلوم لا يكون الا كذلك **الرابع** لابن فورك ما يصح ممن قام به اتقان الفعل
اي احكامه وتخليصه عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد ما له مدخل فيها
فيدخل القدرة في الحد وتخرج عنه علومنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا ليست
بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل فان
ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يرد عليه هذا ان لو اراد ما يصح به اتقان
متعلقه واما لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن مصححا بحسب شخصه فلا ورود لهذا عليه
ولهم عبارات قريبة من هذه العبارات المذكورة نحو تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة
والدور وان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او اثباته اي اثبات المعلوم على

ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتًا له وهو مح وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين الشئ عن الحركة ولا مجال ههنا لارادة شئ منهما وقد يطلق على العلم بتجوز فيلزم تعريف الشئ بنفسه او الثقة بانه اى المعلوم على ماهو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون البارى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه شرعا **الخامس** للامام الرازى انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل وانما عرفه به بعد تنزله عن كونه ضروريا ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد ولا يخفى وروده ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم يقال مثلا فى الاعراض علمت معنى المثلث وفى الجواهر علمت حقيقة الانسان او اراد ان الاول من المفهومات الاصطلاحية والثانى من الماهيات الموجودة **السادس** للحكماء انه حصول صورة الشئ كليا كان او جزئيا معدوما او موجودا فى العقل اى عند فيتناول ادراك الجزئيات ويقال بعبارة ظاهرة الاختصاص بالكليات هو تمثل ماهية المدرك بفتح الراء فى نفس المدرك بكسرها وسواء كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبنى على الوجود الذهنى وسيجئ عنه اى عن الوجود الذهنى وكون العلم عندهم عبارة عنه وهذا اى ما ذكروه فى تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اى جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم فى شئ من استعمالات اللغة والعرف العام والشرع كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما فى الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم فى شئ منها على الظان والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اى مضايقة ولا منازعة فى الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الموافقة فى الامور المشهورة بين الجمهور اولى واحب **السابع** وهو المختار من تعريفاته لبرائه عما ذكرنا من الخلل فى غيره وتناوله للتصور مع التصديق اليقينى انه صفة اى امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تمييزا يخرج به عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود لسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميز المدركات عما عداها اى تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها بين المعانى اى ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة فيخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا فى الامور العينية كما سيصرح به لا يحتمل النقيض اى لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع فى المستقبل صاحبه على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب او السلب الى نقيضه وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تمييزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له

لا للصفة ولا شك ان تمييزه انما هو لشئ يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق اليقينى وهو ظ والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشئ وح يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذبا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا اعنى التصديقين اللذين اشير بهذين القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا سواء اخذت تلك الاطراف بمعنى السلب او العدول مجاز على التاويل لا يقال فيلزم جميع التصورات علوم مع ان بعضها غير مطابق لانا نقول لا نوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا راينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصورى به والخطاء انما هو فى حكم العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة فى احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار **العلوم العادية** وهى العلوم المستندة الى العادة كعلمنا بان الجبل الذى رايناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل النقيض فيخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا فى المثال المذكور ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد فى قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كانت متناسبة متجانسة فى الاجسام كما ذهب اليه بعضهم يوجب هنا الاحتمال واذا قيل انها متخالفة الماهية وما تركب منه الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الشاغل لذلك المكان المخصوص مثلا حجر مع جواز ان يكون المختار قد اعدمه واوجد ذهبا والجواب ان يقال احتمال العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها واقعا بدلها لم يلزم منه من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة فى ذواتها والممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اى فى العلم العادى للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات فى حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثانى هو ان يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه فى الحال كما فى الظن او فى المآل كما فى الجهل المركب والتقليد ومنشاؤه ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثانى المغاير للاول هو المراد بالاحتمال المذكور فى التعريف وهو الذى ورد عليه النفى فيه وانه ممنوع ثبوته فى العلوم العادية كما فى العلوم المستندة الى الحس وثبوت الاحتمال الاول لا يقدح فى شئ منهما والمعانى خصت بالامور العقلية كلية كانت او جزئية اذ المراد بها ما يقابل العينية الخارجية فيخرج عن حد العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يفيد تمييزا فى الامور العينية ومن يرى كالشيخ الاشعرى انه اى ادراك الحواس الظاهرة من قبيل العلم كما سيأتى يطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد قيدا فى الحد المختار ويقول بين المعانى الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنها مخل بالطرد اى طرد الحد فى جميع

احسن ما قيل في تعريف العلم

اراد الحدود وجري ايها وبقوله ايا ما فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي ليخرج بها عن الحد العلم بالجزئيات كالعلم بالالم واللذة وهذا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سيأتي حده بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة تنكشف بها لمن قامت به ما من شأنه ان يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة

المرصد الثالث في اقسام العلم وفيه مقاصد المقصد الاول انه اي العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المفسر بالحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية لم تحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اذا جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك فالصواب ان يقال العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون الحكم تسمى العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما يوهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض الكتب المعتبرة فللعلم وهو التصور مطلقا طريق خاص كاسب لما هو نظري منه وللعارض المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر واما جعل التصديق قسما من العلم مع تركيبه من الحكم وغيره فلا وجه له اصلا كان الحكم او ادراكا وهما اي التصور والتصديق نوعان متمايزان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور

المقصد الثاني العلم الحادث قيده بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يوصف بضرورة ولا كسب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد انه قد يفقد العلم الضروري لفقد مقتضيه كما يفقد قبل الحس اي الاحساس والوجدان وسائر ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري لازما لنفس المخلوق لا دائما ولا بعد حصوله ولا يرد على تعريفه ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم من زواله باضداده وفقده قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا بل غير مقدور فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلنا لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور او اراد به امتناع الانفكاك المقدور فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا النظري بعد حصوله اي هو ايضا غير مقدور انفكاكه اذ لا قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل في حد الضروري والفاء في قوله فكذا للاشعار بترتب هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظري بعد حصوله عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور في التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما يوجد في الضروري واما النظري فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان يترك النظر فيه ونقول نحن في تلخيص تعريف القاضي هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته والمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي ما يثبته مجرد العقل اي يثبته بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضروري وقد يطلق مرادفا له والكسبي يقابل الضروري فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح هذه عبارة القاضي قال الآمدي معنى تضمنه له انه لو قدر انتفاء الآفات واضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل ما يوجبه النظر الصحيح كما قاله بعضهم اذ ليس ايجاب النظر للعلم مذهبنا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل في الحد بعض الضروريات اعني ما يحصل من الضروريات عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث به من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور فهو اي النظري عنده الكسبي وهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وانا لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازمه اي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين

المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضروري بالوجدان فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا

العلم البديهي

الكسبي

النظري

العلم الضروري

قدح منه والنظر فيه واذ لولاه اى لو لا ان بعضا من كل منهما ضرورى لزم الدور او التسلسل اذح يكون كل واحد من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا يتناهى وهما ممتنعان فى الاكتساب لانهما باطلان ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا وح يلزم ان لا يكون شئ من التصور او التصديق حاصلا لنا اصلا وهو باطل قطعا لا يقال اذا فرض ان الكل نظرى فهذا الذى ذكرتم من لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شئ من الادراكات حاصلا لنا ايضا نظرى على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا لا يتم لجميع مقدماته لان كونه تاما كذلك يستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات نظرى وغير معلوم على ذلك التقدير لا فى
اشارة الى ان الشبهة متوجهة على التقديرين لا على التصديقات وحدها
نفس الامر بل هو معلوم لنا فى نفس الامر فيبطل ذلك التقدير لاستلزامه خلاف الواقع اعنى كون تلك القضايا معلومة فى نفس الامر والحق ان هذا الدليل الذى ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا تكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذح يجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المطلوب لا على من يجحدها مطلقا اى يجحد معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لان كل ما يورد فى اثبات صدق مقدماتها يتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضروريتها فلا يبطل المنع وقد يقال اراد انما ذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا ابتنا ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشئ فله ان يقول امتناع كسبية الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على ان تصور العلم ضرورى وبعضه نظرى بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب

المقصد الرابع فى نقض مذاهب ضعيفة فى هذه المسئلة وهى اى تلك المذاهب بتأويل الطرائق اربع **المذهب الاول** ان الكل ضرورى وبه قال ناس من اصحابنا وذلك لعدم حصول شئ منه بقدرتنا اذ لا تأثير لها عندنا وهؤلاء فرقتان فرقة تسلم توقفه اى توقف بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم فى مجرد التسمية بلا تخالف فى معنى لانا نحن ان نسلم قدرتنا تأثير فى حصول شئ منه لكنا نعنى بالكسبى المقدور لنا ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا وتحصل عقيب النظر عادة لا ما يوثر فيه قدرتنا حقيقة قال الامام الرازى فى المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه ان بقى احتمال عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت باسرها ضرورية وقال ناقد ارادنا بالضرورى معنى اليقينى دون البديهى المستغنى عن النظر وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول ابى الحسن الاشعرى وفرقة تمنع ذلك اى توقفه على النظر وهؤلاء ان ارادوا بعدم توقفه

عليه انه اى العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلى يوجب ذلك بل يتوقف عليه عادة او ارادوا به ان العلم الحاصل بعده اى بعد النظر غير واقع به اى بالنظر او غير واقع بقدرتنا على وجه التأثير بل يخلقه الله تعالى فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازى فى المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد وقد نسب هذا القول الى القاضى وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون النظر علة او مولدا وان ارادوا بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اى لا تأثيرا ولا وجوبا ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظره فيها **المذهب الثانى** فى هذه المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا كسب ونظر بخلاف التصديق فانه منقسم الى ضرورى ومكتسب وبه قال الامام الرازى واختاره فى كتبه لوجهين الاول ان المطلوب التصورى اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل مح بالضرورة او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن توجه النفس بالطلب نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه اى حصر المطلوب التصورى فيما هو مشعور به من وجه دون وجه ولم يتعين بما ذكره انه من هذا القسم يمتنع طلبه فعاد الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شئ منهما لما مر من امتناع تحصيل الحاصل وامتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثة ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اى من جميع الوجوه فان المجهول المطلق لم يتصور ذاته بكنهه ولا شئ مما يصدق عليه من ذاتياته او غير ذاتياته وهذا الوجه المجهول ليس كذلك بل قد يتصور شئ يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فيما هو الذات والحقيقة التى تطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا كما نعلم الروح مثلا بانها شئ به الحيوة والحس والحركة وان لها حقيقة مخصوصة بهذه الامور المذكورة صفات فطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من ابنت فى جواب هذه الشبهة وراء الوجهين اى الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المطلوب يصدقان اى الوجهان به وهذا العبارة اعنى قيام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا المثبت وفيه خفاء اذ لا يجوز ان يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة فى دفع هذه الشبهة اليه اى الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف للواقع وذلك لانا اذا اردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اى نفسه وعينه مجهولا وغير حاصل لنا يمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اى ذات المطلوب وعينه ولا بد هناك ايضا من ان يكون امر ما صادق عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا المعلوم بعض اعتبارات الذات اى بعض اعتبارات ذات المط الذى هو المجهول ولا خفاء فى انه ليس هناك امر ثالث يتعلق به غرضنا حتى نتصور ان يكون المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث هو وقد يطلب بوجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير الاخير ثبت امور ثلثة مفهوم الانسان الذى هو المط ووجهه المجهول الذى باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم

الذي به امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات
المطلوب فليس لنا الا ذات المطلوب المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث
الزاما للامام لما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه
والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن
ان العلم الجملي نوع يغاير العلم التفصيلي فانه قد اعترف هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير
الوجهين فالزم ههنا بان المطلوب التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد لما ذكرناه
ان هذا المبحث قال في نقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها
فاكتفى بالوجهين وقال بعض المتاخرين وهو مولانا شرف الدين المراغي ان هذه الشبهة اذا ردت الى
قوانين الاستدلال كانت قياسا مقسما من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين هكذا المطلوب التصوري اما مشعور به
واما غير مشعور به وكل مشعور به يمتنع طلبه فالمطلوب التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما يصح
اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على
الصدق لان العكس المستوي بعكس نقيض كل منهما ينافي الاخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا
يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بعكس المستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع طلبه وهذا
اخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو مشعور به وينعكس
هذا العكس بالمستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول فينافيه ايضا واذا كان
لازم كل منهما منافيا للاخر لم يتصور اجتماعهما صدقا واجيب بمنع انعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس
النقيض لم لا فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى موجبة كلية كما هو طريقة القدماء مما لم يقم عليه
برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور اخرى اي نحن نستدل هكذا التصور اما تصور مشعور
به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به يمتنع طلبه وح
تنعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي الحملية الثانية لان موضوعه
اعم من موضوعها الا يرى انه ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا اصلا وان يكون تصورا غير
مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاولى فلا منافاة بينهما **الوجه الثاني** من متمسكي
الامام في امتناع كسبية التصورات انه قال الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت وحصلت بالكسب
والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج عنها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلانه يستلزم تعريفها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف الموصل اليه وتقدم الشيء
على نفسه مح بالبديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع اجزائها لانه تعريف
للشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها فانما يعرفها بالتخفيف من المعرفة الا المعرفة بجميع الاجزاء
او ذلك البعض بنفسه وقد ابطل والخارج اي وعرفنا بجزء الخارج هو منه وستبطل وهنا المحذور
انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو مم فالاولى ان يقال والبعض ان عرفها فلا

القياس المقسم

بد ان يعرف جزءا منها وذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف بالخارج
لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا كان شاملا
لافرادها دون شيء مما عداها لتكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي يتوقف على
تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك
الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا وانه مح لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلا
واجاب عنه بعض المتاخرين يعني صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها اذ كل واحد من اجزائها
متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها
بجميع اجزائها قلنا في دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان تكون
تحصل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تمامها فلا بد هناك من امر اخر معتبر في ذاتها فلا تكون جميع
الاجزاء جميعا هف او دونها اي او ان تكون تحصلها بدون الاجزاء ومع قطع النظر عنها فلا تكون اجزاء لاستحالة
تحصل الماهية بدون اجزائها والاظهر في العبارة ان يقول لو لم تكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان تكون داخلا
فيها فلا تكون جميعا او خارجا عنها فلا تكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من الاجزاء على
الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان يسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم
وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم
انه ايد هذه المناقضة بقوله والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه
لتقدم الكل اي كل الاجزاء على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل
هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا
فدفع جوابه ما قدمناه وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها جميعا
حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني وكافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما فالكلام
فيه وقال غيره وهو القاضي الارموي بجميع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء ومحصله على
ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما متغايران بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل
جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات
المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك
تقدم الشيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في
اذهاننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا تصور اخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء وهو تصور
الماهية والوجدان يكذبه فلذلك قال والحق ان الاجزاء اذا استحضرت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها
ببعض حتى حصلت صورة وحدانية مجتمعة فهي اي فتلك الاجزاء المستحضرة المرتبة الماهية يعني ان تلك الصور
المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول
شيء اخر في الذهن هو الماهية اي تصورها وتوضيحه ان تصور كل جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا

الحق في تصور الماهية

توضيح

فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت احديهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا ويشاهد
بها كل واحد منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه الحاصل بالاكتساب من تصور الجزئين ومتحد معهما بالذات
ومغاير لهما بالاعتبار على قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية مجموع امور كل واحد منها مشتمل
على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها الحاصل في الذهن فهو تصور الماهية المطلوب بالاكتساب
الذى هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدست تصورات مجموع. مجموع تصورات محدود. وهذا
المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقويمها للماهية في الخارج فانها تقوم بجميع الاجزاء مع
ان كل جزء من الاجزاء الخارجية الاولية مدخل في التقويم والكل اى جميع الاجزاء المجتمعة هو الماهية بعينها لا انها تترتب
عليه اى على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل
خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل
واحد من الاجزاء الخارجية مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها
متقدم عليها في الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جرحا بل اشار بقوله والحق الى الشغب
بما ليس حقا وسنراه اى الامام الرازي يطرد هذه المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي عن بعض الاشياء بتغيير ما
فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا ان كانت اجزاؤه وجودات ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت
غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زايد كان الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزايد هو الوجود
وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه وانت خبير بان ما ذكره لو تم لدل على انتفاء التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان
تركيبا خارجيا او ذهنيا فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا ان قيل به اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة
لاستلزامها انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركيب بعض الاشياء في الخارج هذا اى كما ذكرناه او
مختار انه اى تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون تصوره ضروريا او يكون
يعرف فبغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه للماهية تعريفه بنفسه فما ذكر من انه معرف بجانب
يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا يقال لا بد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين
لانا نقول يعرفها الماهية بان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة
شيء من اجزائها الا ترى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها
فيه فيمن التي تم ما ذكره من اختيار تعريفه بجزء الذى هو خارج عنه فان قلت اذا كان ذلك البعض المعرف للماهية
معرفا بغيره كما ذكره عاد الاشكال الى تعريفه به قلت ويعود الجواب اليه ايضا برمته او مختار انه اى التعريف
للماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص فان الخارج اذا كان لازما لها مختصا بها وكان مع ذلك
بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا العلم به فانه ليس شيء ظاهر في ذلك
الانتقال المترتب على الاختصاص والعلاقة وهو المنشأ لما ذكر من توهم المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف
الخارج فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها
فلا دور اذ يتوقف على تصور ما عداها باعتبار امر شامل له اى مجملا لا على تصور ما عداها مفصلا وانه اى تصور ما علاها

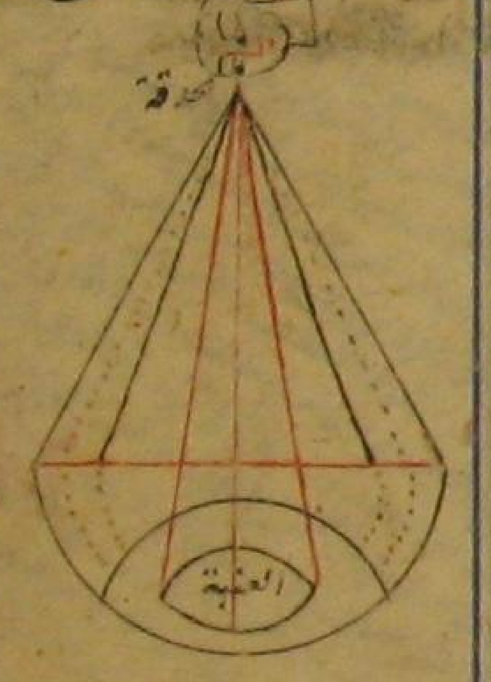
باعتبار امر شامل ممكن كاختصاص اى كعلمنا باختصاص الجسم بحيز معين دون ما عداه من الاحياز التي لا يحصى ولا يحيط
بها علمنا الا اجمالا باعتبار امر شامل لها فان قيل الامور الداخلة اى الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما
فسرناها بذلك ليتناول الحل التام والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا والخارجة
ان كانت حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية بها لامتناع تحصيل الحاصل
والا امتنع التعريف بها اما اذا لم تكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا واما اذا لم يكن حصولها ضرورة بل
كسبا فلاحتياجها ح الى معرف آخر فينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم
تكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظ قلنا في الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية حضورها
مع زيادة وانه اى ذلك الحضور مع الاجتماع والترتيب بالكسب تفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة
واما اكتسابا منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء باسرها ورتبت حصل مجموع هو تصور
الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذى هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض متعدد من اجزائها
ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس على هذه الامور الخارجة
المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني
البسيطة الحاصلة قد لا تكون ملحوظة قصدا فاذا استحضرت ولوحظت قصدا افادت العلم بالماهية وان كان ذلك
نادرا جدا المذهب الثالث في هذه المسئلة ان ما اعتقاده لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم
به نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات ضروري قيل هذا هو مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله
واجبة اجماعا اما شرعا كما ذهب اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهبت اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدورة
ولا شيء من غير المقدور كذلك اى بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم تكن واجبة هذا خلف احتج لهذا المذهب
بان ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا
بتحصيله بنظر ليثبت به الشرايع والاحكام التكليفية وانه اى التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم من الامور
المذكورة من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعلم التكليف قطعا لابتنائه على تلك الامور واذا لم يعلم التكليف
اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا والجواب ان الغافل الذى لا يجوز تكليفه اجماعا من لا يفهم الخطاب
اصلا كالصبي والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذى لم يبلغه دعوة نبي قطعا فان من هو غافل
عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على الثاني عندنا لا من لا يعلم انه مكلف مع انه خوطب
بكونه مكلفا حالا كان فاهما فانه غافل عن التصديق بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع عن تكليفه والا لم يكن
الكفار مكلفين اذ ليسوا مصدقين بالتكليف لان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف
شرطا في تحققه لكون الكفار مكلفين ولان المستلزم لوقوع التكليف هو توقف على تقدمه فان المستلزم لوقوع شيء ظاهر
لوقوعه في نفسه فلو توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور المذهب الرابع في هذه المسئلة ان الكل
نظري سواء كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن صفوان
الترمذي رئيس الجبرية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم الدور او التسلسل على تقدير كون الكل

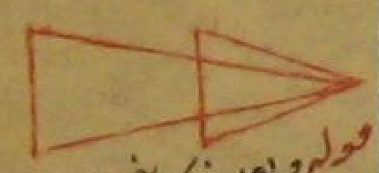
نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضروري يمتنع خلو النفس عنه وما من علم تصوري او تصديقي الا والنفس خالية عنه في
مبدأ الفطرة ثم تحصل لها علومها بالتدريج بحسب ما يتفق من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل
غير ضروري وهو المراد بالنظري والجواب ان الضروري المقابل للنظري قد يخلو عنه النفس اما عند من توقفه كالمعتزلة
والفلاسفة على شرط كالتوجه والاحساس وغيرهما او استعداد به يقبل النفس ذلك العلم الضروري فلفقده اي لفقد ذلك
الموقوف عليه من الشرط او الاستعداد واما عندنا يعني القائلين باستناد الاشياء كلها الى اختياره تعالى ابتداء فلان ذلك
يخلقه الله تعالى في العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم عادة
فيكون ضروريا غير مقدور اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة

المرصد الرابع في اثبات العلوم الضرورية

اي بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد للناظر ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم الكسبية من العقائد الدينية وغيرها
تنتهي اليها وهي المبادي الاول فلولاها لم تحصل على علم اصلا وانها تنقسم الى الوجدانيات وهي التي نجدها اما بنفوسنا او
بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا والمنا ولذتنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع في العلوم
لانها غير مشتركة اي غير معلومة الاشتراك يقينا فلا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدنا
والى الحسيات اراد بها ما للحس مدخل فيها فيتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات
والمشاهدات والى البديهيات اي الاوليات وما في حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعني الحسيات
والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما تقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت
الاشتراك في اسبابها اعني فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والناس فيهما فرق اربع حسب الاحتمالات
العقلية باعتبار قبولهما معا وردهما معا وقبول احدهما دون الاخرى الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون
على الحق القويم والصراط المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون
في الحسيات فقط اي دون البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس صحح
هذه النسبة الامام الرازي ولما كان هذا القدح منهم مستبعدا جدا اشار المص الى تاويله على تقدير صحة النسبة اليهم بقوله
ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد له مع الاحساس من
امور تنضم اليه اي الى الحس فتضطره اي تلجئ تلك الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هي اي ما تلك
الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا تكون الحسيات بمجرد تعلق الاحساس
بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه والا اي وان لم يريدوا بالقدح في الحسيات ما ذكرناه من التاويل فيها اي في الحسيات
تبتني علومهم فيكون القدح الحقيقي فيها قدحا في علومهم التي يفتخرون بها وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف
من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بابتناء علومهم اليها لان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبني على الاستدلال
باحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعي المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم
وبالكون والفساد وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد في الهيئة
المنسوب الى بطليموس مبني على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس ماخوذ
من المحسوسات هنا وقد صرحوا بان الاوليات انما تحصل للصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الاحساس بالجزئيات

فالقدح في الحسيات يؤل الى القدح في البديهيات قالوا واعتبار حكم الحس اما في الكليات اي في القضايا الكلية او
في الجزئيات اي في الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما باطلان اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه في الكليات
فظ لان الحس لا يدرك الا بعض النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة في الحال ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس
له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطي حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم
في قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة في الخارج في احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد الموهومة
الموجودة في الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اي بالافراد الموهومة البتة فكيف يعطي حكما متناولا اياها والحاصل
ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار
حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا
يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة وهذا اذا لم تكن
بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي لما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا
تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبهما نارا
واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء المجاور لها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت
بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء
على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستدير راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي وينفذ
الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظ والرقة فان فرض
فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا هنا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل
الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تتصل الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في
الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاولى كما يظهر من هذا الشكل فالخطان
الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء
والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الاخيرين فلذلك ترى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم المقرب من العين يرى
كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع
فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة
وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان تتقارب الخطوط الشعاعية
جدا كان بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد
اثنين كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري يمتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان
قبل وصولهما الى العينين ثم تتباعدان وتتصل كل واحدة منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين
وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة وهي ملتقاهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرف احدهما
امتدت تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا
نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى القمر السماوي





وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى من في السماء بالشعاع النافذ ومن في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اى
الذي يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الاختلاف في العصبتين او في احديهما واما الاحول الفطرى
فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اى ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها
الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون
الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك
البصر مثلا لونا وانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني
ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا يقدر على تمييز احدهما عن الاخر
وايضا لما وقع الشعاع البصرى على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم يتمكن النفس من تمييز بعضها عن بعض فلذلك
رأتها ممتزجة ويرى المعدوم موجودا كالسراب قيل هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو
شيء يتراءى للبصر بسبب تموج الشعاع البصرى المنعكس عن ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وكما يرى
صاحب خفقة الليل والشعبذة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه
اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبيهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه
الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطر فان القطر اذا نزلت سريعة يرى هناك خط مستقيم ولا وجود
له قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا
شبهة والسبب في هذين ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع واداها الى الحس المشترك ثم ادركها
في موضع آخر قبل ان يزول عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول
فيرى كامر ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان
ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ويرى المتحرك
ساكنا وبالعكس اى ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا لشيء بعد
ما ادركه في موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة فاذا كانت المسافة في غاية القلة لم تميز النفس بين
الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما اما ارتفاعا او انحطاطا
فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا
قلت المقصود انه يرى على حالة واحدة فلا يحس بازدياده او انتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة
المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة
حسب نفسه والسفينة ساكنين ولما تبدل محاذاته لاجزاء الشط تخيله السكون في نفسه وفي السفينة
حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى الجهة متحركا الى خلافها كالقمر نراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر
يتحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فان كان بيننا وبينه غيم غير ساتر اياه ونظرنا اليه نفذ شعاع البصر
منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت هذه الحركة لقربها منا في الرؤية
من حركة القمر لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر ونفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه

بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر تحركت الى الشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة
واذا تحركنا الى جهة رأيناه اى القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا وبين القمر يتغير
بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل ان القمر تحرك الى تلك
الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا تحركنا نحو المشرق فان القمر متحرك نحو
المغرب ويرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية المنعكسة من سطح الماء
الى الشجر انما ينعكس اليه على هيئة اوتار الآلة الحدباء المسماة في الفارسية بچنگ فاذا كان الشجر على الطرف الآخر
من الماء انعكس الشعاع الى رأس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى ما تحت رأسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان
الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما ذكر الا يرى انك اذا سترت سطح الماء من جانبك تستر عنك
رأس الشجر في الصورة الاولى وقاعدتها في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى رأس الشجر اطول من جميع
تلك الخطوط المنعكسة الى ما دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب فيكون اقصرها
هو المنعكس الى قاعدة الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة
فتحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فتحسب لذلك ان
رأس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه كانه
منتكس تحت سطح الماء ويرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة كنصف
قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا
بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة الى طول الوجه انما تنعكس من خط مستقيم مساو
لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى عرضه انما تنعكس من خط منحن مساو لعرض الوجه والزاوية التي يوترها
هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون
طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث
يكون طولها مورّبا في محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس من خط بعضه
مستقيم وبعضه منحن بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا
وبالجملة الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية **الوجه الثاني** وهو الدال
على غلط الحس في احكام الجزئيات بالتباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فيحكم بالاستمرار
اى بكون شيء واحد موجودا مستمرا عند توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الالوان فانها
لا تبقى آنين بل يخلق الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله النظام في
الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البيضات المتماثلة
اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقام الاحتمال اى احتمال غلط الحس في الكل اى في جميع احكام
الجزئيات هنا والسبب في غلطه عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصيته
لكن الخيال لم يستثبت مايميز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك امرا واحدا مستمرا **الوجه الثالث**

رؤية المعدوم موجودا

رؤية المتحرك ساكنا وبالعكس

رؤية راكب السفينة الشط متحركا

رؤية القمر متحركا الى جهة حركتنا

رؤية الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء

ما يراه النايم والمبرسم

وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم او مرض النايم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في يقظته ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اى صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها ويصيح خوفا منها فجاز في غير هما مثله اى مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان تكون للانسان حالة ثالثة يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان تكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس لموجود في الخارج موجودا فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او الاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترسمها في الحس المشترك على جواز ارتسام الصور فيه من الخارج لاعتيادها بذلك لا يقال ذلك اى غلط النايم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا فلا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب آخر في اليقظة والصحة مغاير لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد من حصر الاسباب المقتضية للغلط حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء المسبب عند انتفائها وكل واحد من هذه الثلثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لو ثبت فبالنظر الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه الشكوك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها بكليتها مما لا سبيل اليه اصلا وانه اى ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اى الضرورة عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب من هذا الذى ذكرناه من ان انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد من الامور الثلثة التي اخرناها قررناه ثم استعمل في الامثلة المذكورة بيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها والعجب منه اى من العجب الذى اشرنا اليه منع كون الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يعرض للمولف لذاته اما الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شان الحس التاليف الحكمي بل شانه الاحساس فقط فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته ثم اذا قارن المحسوس حكم عقلي يقال له حكم حسي لصدوره عن العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان اعجب لانه يؤل الى نزاع لفظي اذ مقصودنا الحكم الحسي حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي نفعا اصلا ونحن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل او اثبتنا ذلك عليه كانت الشبه التي ذكرت دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شهادة لمتهم فلو صحت تلك الشبه لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا فتصير تلك الشبه منقوضة بها وهذه فايدة جليلة مبنية على ان الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيما جزمت بها بنفسها قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في مثل المغالط وازالة ما عسى يشوش النفس من الدغدغة وزيادة طمأنينتها في سائر المحسوسات لا لاثبات الاحكام الحسية بدليل كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ونحن لا نثبت الوثوق

رؤية الثلج غاية البياض

بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ثم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير رجوعه الى دليل فليس علينا ان نجيب عن مثل الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تامل في الاسباب وحصرها وانتفائها وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجلي فظهر انه لا تشنيع على ذلك الناقد من هذا الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة حقيقة انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تاملناه علمنا انه مركب من اجزاء شفافة لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه اى سبب انا نراه ابيض مخالطة الهواء المضيء بالاشعة الفايضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا ترى ان الشمس اذا اشرقت على الماء وانعكس شعاعها منه الى الجدار يرى الجدار كانه ابيض واذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية جدا يتخيل على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الاول اى من قبيل بيان اسباب الغلط وقد مر انه لا فايدة فيه على ما قررنا وظهر منه اى من الثلج الدال على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه يرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج كما في ذلك المزاج البياض المشروط به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الالتصاق واتفاق الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه مشروطا عندهم بالتفاعل واما الثلج ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينها تفاعل فظهر منهما في الدلالة على غلط الحس موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة الا الزجاج والهواء المختص في ذلك الشق ولا شيء منهما على لون اى ليس شيء منهما بملون وانما كان اظهر منهما اذ ليس هناك اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبه هذه الفرقة ان مقتضاها اى مقتضى ما ذكرتم من الشبه الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اى بمجرد الحس والاحساس به اما في الكلي فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ونحن نقول به فان جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور اخرى توجب الجزم كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك قائما الا ان لا يوثق بجزمه اى بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات لحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بداهة العقل شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا هو مرفوع عطفا على ان لا يوثق اى لا عدم الوثوق بجزمه ولا كون جزمه محتملا للغلط وتوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه الا لا يوثق بكون الجزم محتملا للحصول في بعض المحسوسات ولا بعدم الوثوق يدفع الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اى لا في الحسيات فانهم معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدإ الفطرة خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لمشاركات بينها ومباينات وانتزع منها صورا

القادحون في البديهيات فقط

كلية تحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقلية كما في البديهيات او لمعاونة شيء آخر كما في سائر الضروريات
والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد فقد
علما يتعلق بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه فانه لا يعرف حقايق الالوان ولا الحكم باختلافها في الماهية
لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا الحكم بمخالفتها لسائر اللذات واعترض بانه
ليس يلزم من كون الاحساس شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول
الكمال وليس باقوى منه فلا يلزم من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل لها ولم
نرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها كالنتيجة للقياس حتى يلزم من
القدح في الازم القدح فيها او من حقيتها حقيتها لانه لا وهم في ذلك اعني القدح في البديهيات شبهة **الاولى** اجلى
البديهيات واقويها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون اعني التردد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما **الاول** وهو كونه اجلى البديهيات واقويها فلان المعترفين بها اي بالبديهيات يمثلون لها
بهذا التردد بين النفي والاثبات وبكلية اخرى تتوقف تلك الثلثة عليه الاول من تلك الثلثة المتوقفة عليه قولنا
الكل اعظم من الجزء والا اي وان لم يكن اعظم منه فالجزء الآخر معتبر في الكل لانه جزء الكل وليس معتبرا فيه لحصول
الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه فيجتمع النفي والاثبات **الثاني** من تلك الثلثة قولنا الاشياء
المتساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية في الكمية والا اي وان لم تكن متساوية في الكمية لحقيقتها الكمية
واحدة لمساواتها لذلك الشيء وليست بواحدة لاختلافها وعدم تساويها فيما بينها فيجتمع ايضا النفي والاثبات قيل
وعلى هاتين المقدمتين تخرج اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث الزمان والجسم ايضا لكونه
في الحقيقة راجعا الى البحث عن الكم المتصل **الثالث** من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد في آن واحد في مكانين والا اي
وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسمين كذلك اي كائنين في آن واحد في مكانين فالجسم
الآخر معتبر وجوده وليس معتبرا اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى
ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا
ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج
الدقيقة التي اوردناها كيف ولو توقفت عليها لكانت نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاشياء
التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض عن تلخيصها في التعبير عنها الاترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم
من الجزء لم يكن للجزء الآخر اثر البتة ولو كان الشيء الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة
الى ما قررناه وان لم يكن عبارة ملخصة كما لخصناها لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه
الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم كسب وتأمل فلم يبق ههنا شيء وهو ان منع الاستدلال
اخفى من تلك القضايا بلا شبهة والحجة يجب ان يكون ابين من الدعوى قال وايضا فلانه ان اجلى البديهيات
ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء اول الاوايل واما **الثاني** اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة الاول ان هذا
التصديق الذي هو قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور العدم الذي هو جزء من قولنا

اجلى البديهيات

لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين وما يعتبر فيهما وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا
فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان
تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء ملزوم لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس الامتياز
كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اي محال باطل لا
يقال تصور المعدوم يقتضي تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الثبوت هناك وان اريد ان المعدوم ثابت في
الذهن فلا خلف في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا
فذاك وان لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا
لامتنع عليه هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول ان الكلام في المعدوم مطلقا اي المعدوم في الخارج
والذهن معا فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني
وبين ما يقابله ويمتنع ان يكون له اي للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في
الذهن لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الآخر معارضة للحجة الدالة
على ان المعدوم المطلق غير متصور لا حل لتلك الحجة وانها اي معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع
لانهما قطعيتان وهو اي تعارض القواطع المركبة من المقدمات البديهية احدى حججنا القوادح في البديهيات
كما سياتي وقد يجاب بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل على المنع الذي سنذكره
في الجواب عنه الوجه الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اي قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون يقتضي
تميز المعدوم عن الموجود اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة
وماهية بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اي سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة يشير العقل
اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشيء مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم يكن لها مقابل هو الوجود
وهذا معنى قوله والا اي وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود فاذا كان للعقل سلبها وسلبها عدم خاص لكونه
مضافا الى حقيقة العدم فهو قسم من العدم المطلق وهو هذا العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذي يقابله هف
لان قسم الشيء اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل صدقهما على شيء واحد الوجه الثالث من تلك الوجوه
الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في
قولنا هذا ثبوت الشيء وعدمه اما في نفسه فيكون كقولنا السواد اما موجود او لا اي ليس موجودا واما لغيره
فيكون كقولك الجسم اما اسود او لا فلا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول
وهو ان يكون الترديد بين وجود الشيء وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود او لا باطل لانه لا يعقل
شيء من طرفيه اي لا يتصور من شيء منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشيء
اما نفسه فلا يفيد حمله عليه بل يكون نحو قولنا السواد موجود عاريا عن الفايدة كقولك السواد سواد
والموجود موجود لكن التفاوت ظاهر فبطل كون وجود الشيء نفسه وقد يقال لا نسلم عدم التفاوت
فان ادعيت حكم البديهة بالتفاوت فقد ناقضت مطلوبك واما غيره وهو ايضا باطل لوجهين اشار الى

اولهما بقوله فهو اى ذلك الشئ كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اى وان لم
يكن معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هذا اما ان يكون
نفس الشئ وهو باطل لما مر او غيره فالشئ معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث فاما ان
يثبت التسلسل في الوجودات الى غير النهاية وانه باطل فثبت المدعى وايضا لو لم يكن الشئ معدوما في نفسه على ذلك
التقدير لكان ذلك الشئ متحققا وكان موجودا بوجود بنفسه فاذن ثبت ان الشئ معدوم في نفسه والوجود موجود
... اجتمع النقيضان على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم
اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اى في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المط وهو بطلان قولنا السواد اما موجود
او معدوم اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني منع الخلو فيها فيلزم مما ذكرنا من كون السواد معدوما
في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذي هو الوجود بالمعدوم الذي هو السواد مثلا على تقدير صحة قولنا
السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة بشهادة الحس وقائمة بالمعدوم
... وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان لا يجوز قيامها الا بامور موجودة
واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل الوجود ح على السواد على تقدير المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد
والوجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل
المراد ان السواد موصوف بالوجود فلا اشكال فيه لانا ننقل الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية
بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة
الاثنين لان المراد بان السواد موصوف بموصوفية الوجود ح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل
وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا نمنع التسلسل في الامور الذهنية
لان البرهان انما قام على بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا
الموصوفية نسبة بين الموصوف والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين
واذا لم تقم بالذهن لم تكن امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية
بل توجد في الذهن قائمة بالمنتسبين مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق
للخارج فيكون هناك موصوفية خارجية وليعود الالزام الذي ذكرناه او لا يكون مطابقا له فلا عبرة به
لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان الحكم الذهني يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج
... ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق
الظاهر بين ان يكون قولنا في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما الشئ وهو قولنا
السواد ليس بموجود فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد ح تناقض لانه سلب
الشئ عن نفسه واما غيره وهو باطل لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اى يتوقف نفي الوجود عن
السواد على تصور السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اى تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت
في الوجه الاول فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد في

الذهني حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر من ان الكلام في النفي المطلق
المقابل للثبوت المطلق الذي هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت
عنه مطلقا وحاصله ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفائه عنه ولم نحكم
على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الوجود في الجملة فلا محذور اصلا وقد
يتوهم ان الضمائر في تصوره ويمتنع وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي هو تصور المعدوم
فيلزم ثبوته ... وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه
اى نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهيته يقتضي خلو الماهية عن الوجود وستبطله في مسئلة ان المعدوم ليس
بشئ اذ نستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد يجاب بان
علم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين العدم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد
موجود والسواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان
يكون ذلك التصديق بديهيا والثالث هو ان يكون الترديد في قولنا الشئ اما ان يكون ... او لا يكون بين ثبوت الشئ
لشئ وسلبه عنه كما في قولنا الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا
لانه حكم بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده وجب
ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على وجه يصح لان الموصوفية
ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهي اى اللاموصوفية عدمية لصدقها على المعدوم
فان المعدومات لا توصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية والا ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية
اذ لا ثبوت لشئ منهما ... وجودية والا اى وان كانت الموصوفية وجودية فاما نفسهما اى نفس الصفة والموصوف فلا
يعقلان دونها وهو ظاهر البطلان وكذا الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجا
عنهما قائما بهما فاحتاج موصوفية بها اى بتلك الموصوفية القائمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها
تكون ايضا وجودية قائمة بطرفيها فهناك موصوفية ثالثة فيلزم الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو باطل واذا لم تكن
الموصوفية عدمية ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون ح للجزء الثبوتي
من قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح فهو باطل قطعا واذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون
... في السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس بيقيني
ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اى بين الموجود والمعدوم لما سيأتي بيانه في الموقف الثاني
واذا ... ذهبوا الى ... يقوم الحجة بقولهم ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهة شاهدة
بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليه البديهي وغيره فان الانحصار فيهما ان كان
بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا بالبديهي
وحينئذ ... فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشئ من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات فثبت بهذه الوجوه
الاربعة ان قولنا الشئ اما ان يكون او لا يكون ليس بيقيني فلا يكون غيره ايضا يقينيا وهو المط وستعرف

جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال والجواب ان المتصور
مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو اى مفهوم المعدوم مفهوم قولنا
ذات ما ثبت له العدم على ان تركيب تقييدى لا اى ليس مفهوم المعدوم ان ثمه ذاتا ثبت لها العدم فى نفس الامر والا
اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات فى نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه باطل وهو اى مفهوم المعدوم هو المحكى لكونه
متصورا ولكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذى ذكره جواب عن
الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم فى الوجه الاول من ان اجلى البديهيات يتوقف على
تصور المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فهو ممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم
فهو مسلم ويلزم منه ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا فى الذهن ولا استحالة فيه وانما المستحيل ان
يكون ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم فى الوجه الثانى من ان اجلى البديهيات
يقتضى نفى المعدوم عن الموجود انه يقتضى نفى ذات المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهوم
حقيقة والعقل يسلبها فهناك عدم خاص قد عرض لمفهوم المعدوم مطلقا وليس فى ذلك كون قسم من الشئ
قسيما له انما يلزم هذا فى رفع حقيقة العدم ولا استحالة ايضا فيه اذ يكون عدم العدم المطلق من
حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل اى حمل الموجود على السواد
انما صح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية اى ذاتا صدقا عليه فلا يلزم
ههنا عدم الافادة كما فى قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب عن الدليل الثانى فى الشق الاول
من الوجه الثالث اعنى قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل الاول فى هذا الشق اعنى قوله
فهو فى نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما يجئ من ان الماهية فى حد ذاتها ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم
من كون الوجود معدوما اجتماع النقيضين وهذا اعنى قوله والحمل للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول فى
الشق الثانى من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل الثانى فى هذا الشق ايضا وحاصله ان
يقال الموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها فى الخارج
كالامتناع ونقيضه اعنى اللاامتناع اذ لا وجود لهما فى الخارج بلا شبهة وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود
الخارجى محالا انما المحال ارتفاعهما فى الصدق لان تناقضهما انما هو باعتباره لا باعتبار الوجود فى الخارج
وستفاد انت فيما يرد عليك من المباحث الآتية زيادة تحقيق تتعلق به اى بذلك التحقيق الذى ذكرناه الى الجواب
التفصيلى فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا الشبهة الثانية للقادحين فى البديهيات فقط انا
نجزم بالعاديات التى جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات التى هى البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى
الجزم وطمانينة النفس مع ان العاديات لا اعتماد عليها فكذا البديهيات فمنها اى فمن العاديات المجزوم بها
ان هذا الشيخ الذى رايناه الآن على هيئة الشيخوخة لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما
منتسبا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا ثم ترعرع الصبى اذا تحرك ونشأ الى ان شاخ بعد الشباب
والكهولة ومنها ان اوانى البيت لم تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء متعمقين فى العلوم الالهية والهندسية

تحقيق فى المعدوم والموجود

حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه تاما سلمناه وان اردتم به انه يقتضى نفى مفهوم المعدوم المطلق

ولا احجارا اى احجار البيت جواهر نفيسة ولا ماء البحر الذى رايناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت رجلى
الآن ياقوتة من الف من ومنها ان المجيب عن خطابى بما يطابقه حتى فاتم ما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب
قادر على التعبير عنه ثم اذا تاملنا فى هذه القضايا التى ذكرناها لم نجد مما يجوز الجزم بها فكان الاحتمال اى احتمال
الغلط قايما فى الكل اى كل هذه القضايا باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اى كل الاشياء عندهم
الى القادر المختار فلعله اوجب اى اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظايره
من الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادة للامكان فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذواتها قطعا
وعموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم
الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اى وضع غريب فلكى لم يقع فيما مضى من الزمان مثله
او وقع لكنه لم يتكرر ذلك الشكل بتعاقب الامثال الا فى الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا تفى بضبطها التواريخ
فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية عن القضايا السابقة لان المتكلم
قايل بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك فانا نجزم بان ابى هذا ليس جبرئيل وكذا الذبابة التى نراها
ليست جبرئيل وانتم يا اهل الملة تجوزون اى ما ذكر من كون ابى والذبابة جبرئيل اذ تعلمون انه كان يظهر جبرئيل
تارة فى صورة دحية الكلبى وكان له دوى كدوى الذباب والجواب ان الامكان اى امكان نقايض ما جزمنا به
من العاديات لا ينافى الجزم بالوقوع اى بوقوع تلك الامور العادية جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول
بالتشكيك اصلا كما فى بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا الحيز فى هذا الآن جزما لا يتطرق
اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم فى العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض
القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك
فى تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكرى البديهيات فقط ان يقال للامزجة والعادات تاثير فى الاعتقادات
فقوى القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك
ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد
به برهة من الزمان ونشأ عليه فانه بمجرد اعتياده من غير ان يلوح له ما يظهر به حقيقته يجزم بصحته وان
كان باطلا وبطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون الجزم منه ببديهة العقل فى الكل اى فى كل
ما حكمت به لمزاج او عادة لجميع افراد الانسان المتفقين فى البديهيات فلا تكون يقينية كالقضايا الصادرة
من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك
نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول
لا نسلم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة والعادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العادية
فكيف نفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم الشعور به ولئن سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم
من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر الا يرى ان البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة
مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها

الشبهة الثالثة لمنكرى البديهيات فقط

الجواب

والجواب انه اى ما ذكرتم من تأثير الامزجة والعادات فى الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك
فى القضايا لا يدل على جواز كون الكل اى جميع القضايا البديهية كذلك اى حاصلة بتأثير المزاج او العادة
فان الجزم بان الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس للامزجة والعادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة

الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط

المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم من اوائل العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب
الظاهر بحيث يعجز عن القدح فيهما وما هو اى العجز عن القدح فيهما الا لجزم بمقدماتهما مع ان احديهما اى احدى تلك
المقدمات وهى الامور المعتبرة فى صحة الدليلين خطاء قطعا والا اى وان لم يكن احديهما خطاء بل كانت باسرها
صوابا اجتمع النقيضان فى الواقع لصحة الدليلين ح واذا كانت احديهما خطاء مع جزمنا بباهة العقل بصحتها
فقد ارتفع الوثوق عن احكامها فان قيل لا نم العجز عن القدح فيهما دايما فان ذلك العجز لا يدوم ويخفى الحق ويبطل احد
من ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اى قريب قلنا نخفى العجز ولو انا نجزم لما لا يجوز الجزم به فانه اى الجزم
آب بما لا يجوز الجزم به كاف فى رفع الوثوق عن الاحكام البديهية والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك الدليلين

الجواب

المتعارضين بديهية ان البديهى ما نجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهى على
تجريدهما اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له فى ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه اى
فى تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطاء
الى البديهى بهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى جردنا طرفيها على ما هو حقها الشبهة الخامسة

الشبهة الخامسة لهم

لهم انا نجزم بصحة دليل آونة اى ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزم من النتيجة ثم يظهر لنا خطاء وظهورا
لا يبقى معه فيه شبهة ولذلك ينقل المذاهب المتنافية والدلايل المتخالفة اذ لولا ذلك لاح حقية ما حكم فيها بطلان العكس
فجاز مثله فى الكل اى ما نجزم به من البديهيات فيمتنع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان فى كل من اصحاب المذاهب

الشبهة السادسة لهم

المشهورين قضايا يدعى صاحبه فيها البداهة ويخالفه القوم وينكرونها اى البداهة فى تلك القضايا وهو اى ما ذكر من ادعاء
البداهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه فى البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه البديهى بغيره
على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بديهيتها الاولى للمعتزلة الصدق
النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك ببديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكماء واتفقوا على انها
ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة الثانية لهم ايضا فانهم قالوا
العبد موجد لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده زمام الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا
الحكم بديهى وهما اى الاشاعرة والحكماء منعاه اى كذبا هذا الحكم وعارضاه اى قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة
اخرى فى انه لا بد له اى للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح احد طرفيه الجائزين على الآخر فان ترجيح كونه
وليس اذا كانا جائزين متساويين على سواء فلا بد بالضرورة فى صدور احدهما عنه من مرجح يرجحه على الآخر
فهو اى ذلك المرجح خارج اى لا يكون صادرا عن العبد والا لنقلنا الكلام الى ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك
المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة او بوسايط فان استند الجائزان الى الواجب صدرا وح ومع
هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا نحكم بالبديهة

رؤية اعمى الصين فى ظلمة الليل بقة اندلس ويمتنع ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائى او فى حكمه كما فى
رؤية الاشياء فى المرآة فانها فى حكم المقابل وجوزه اى ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم فى دعوى الامتناع
فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة للكل اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان

تجدد الاعراض

وغيرها باقية مستمرة الوجود فى ازمنة متطاولة يشهد به بديهة العقل وانكره اى بقاء الاعراض الاشعرية وكثير
من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما باعادة المعدوم او بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود
اما مقارن للعالم او مباين له فان البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له
فليس بموجود وانكره الموحدون عن آخرهم اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به
بديهيا وقالوا انه حكم وهمى السادسة للمتكلمين القايلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الاجسام اى انتهاء
كل واحد منها الى ملاء او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة
للحكماء القايلين بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان
موجودا حال ما كان معدوما والقايلون بالحدوث فيما سوى الواجب يكذبونهم فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم بعض
اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا لا حدوث لشئ الا عن شئ آخر هو مادة له وادعى بعضهم العلم الضرورى
باستحالة حدوث الشئ لا عن شئ والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها بمادة اصلا
التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح فيجوز المسلمون لنفى القادر فانه يجوز ان
يرجح احد طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل لالمه ولذته اى
مدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اى ذلك الجسم الذى حل
فيه تلك القوى آلة له اى للانسان وليس هو ذات الانسان قال فى النهاية اتفق المتكلمون على ان اول
العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفق الفلاسفة على ان مدرك
الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى من توابع ذاته التى هى النفس الناطقة
فانها الانسان فى الحقيقة الحادية عشر للاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل عن النائم او المعدوم وجوزه المعتزلة

جواب الشبهة الخامسة والسادسة
نعلم جواب الرابعة

تولدا وجوابهما اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال فى جواب
الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته آونة بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه
الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات
كما عرفت وفى جواب الشبهة السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك
اوردها الامام الرازى فى شبه السوفسطائية فلا نسلم ادعاء البديهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن
الاولى قد يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات وقد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة

جواب آخر عن السادسة

اعنى السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التى ادعى اصحاب المذاهب بداهتها بداهة الوهم لا البديهة
العقل وهى اى بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما يلزم نقايضها اى نقايض الاحكام الصادرة
عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان الميت يخاف منه بخلاف

بداهة العقل فانها صادقة قطعاً وقد يقال اراد ان بداهة الوهم تحكم بما ينتج نقايض هذه القضايا التي جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها اي بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل الذي يظهر به كذب بداهة الوهم اذ به يتبين ان بديهة العقل عنها فيدور اي يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف على صحة البديهيات التي استعملت فيه وايضاً اذا توقف الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج نقيضها اذ لو جزمت به ايضاً لكانت تلك القضية ايضاً من الاحكام الوهمية التي لا وثوق بها فلا يحصل الجزم الموثوق به في بديهي ما لم يتيقن انه لا ينتج نقيضه اي ما لم يتيقن ان ذلك البديهي ليس في مجزومات البديهة ما ينتج نقيضه وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية فهي اما بديهيات او نظريات مستندة الى البديهيات فلو كانت قادحة في البديهيات لكانت قادحة في انفسها وقد يجاب بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين بل قصدنا ايقاع الشك فيها فكيف ما كان الحال فقد حصل غرضنا انهم اي المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير الشبهة قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها اي عن الشبه فقد سلمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها اي عن هذه الشبه وانه اي الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات ضرورية لتوقفها حينئذ على ذلك النظر الدقيق وهو اي عدم بقائها ضرورية مع توقفها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد تلك الشبه وايضاً فيلزم الدور لتوقف البديهيات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشيء اعني البديهي على نفسه وان لم تجيبوا عنها عن الشبه ثبت وتعذر الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم انها فاسدة قطعاً وان لم يتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل في جزمه بتلك البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه الفرقة الرابعة المنكرون لهما اي الحسيات والبديهيات جميعاً وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما اي الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرهما اي غير الضرورة والنظر وا متهم اي افضل السوفسطائية اللاادرية القايلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة الى الحاكم الحسي والعقلي فلا بد من حاكم آخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور وليس لنا شيء نحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهتكم هذه ببطلان الحسيات والبديهيات والنظر جميعاً وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلا انا لا نتيقنها قطعاً بذلك البطلان والوجوب فيتناقض نفسه كما توهمتم بل نتيقنها شكاً فانا شاك في بطلان تلك الامور ووجوب التوقف وشاك ايضاً في اني شاك وهلم جرا فلا ينتهي في الحال الى قطع شيء اصلاً فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلاً وانما نشأ مذهبهم هذا من الاشكالات المتعارضة مثلاً يقال لو كان الجسم موجوداً لم يخل من ان يتناهى قبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة نفاته او لا يتناهى وهو ايضاً باطل لادلة مثبتيه ولو كان شيء ما موجوداً لكان اما واجباً او ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات القادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية

المنكرون للحسيات والبديهيات جميعاً السوفسطائية

العنادية

بديهية او نظرية الاولى بها معارضة مثلها في القوة تقاومها ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمهم عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضاً لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم قايلون بان حقايق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلاً ان العالم حادث كان حادثاً في حقه وبالعكس فمذهب كل طايفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس في نفس الامر شيء يحقق واحتجوا على ذلك بان الصفراوي يجد السكر في فمه مراً فدل على ان المعاني تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده وظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب وينشعبون الى هذه الطوايف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا باللغة اليونانية اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلاسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اي مع السوفسطائية قد منعها المحققون من العلماء لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر بالمعلوم ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فاشتغل المعتبران في المناظرة فالاشتغال به اي بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم كما قررتم في توهم ان اجبتم عنها الى بل الطريق معهم في الزامهم ودفع انكارهم ان يعذبوا من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها حتى يظهر عنادهم في انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وما يناقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار اوجعوا ضرباً واصلوا ناراً او يعترفوا اي الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال المحصل والحق انه تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي رأيهم

العندية

بيان السوفسطائية

السفسطة والفلسفة

المرصد الخامس في النظر اذ به يحصل المطلوب الذي هو اثبات العقايد الدينية وقيل هو معرفة الله تعالى وفيه مقاصد

الاول في تعريفه

قال القاضي الباقلاني النظر هو الفكر الذي يطلب به علم او غلبة ظن واورد عليه اسولة اربعة السؤال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق جهل فيلزم مما ذكرتم في تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوباً وهو ممتنع كذا قال الآمدي وزاد عليه المص فقال ولا يطلبه عاقل فاذا المطلوب بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علماً لا ظناً فح يكون قوله او غلبة ظن مستدركاً ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج في العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلي قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما في الاجتهادات العملية ولا يلزم من طلبنا الاعم الذي هو الظن مطلقاً طلب الاخص الذي هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السؤال الثاني غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه اي عن تعريف القاضي ما يطلب به اصل الظن فلا يكون تعريفه جامعاً قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل وغلبة الاعتقاد التي في الظن وفايدة العدول الى هذه العبارة هي التنبيه على ان الغلبة اي الرجحان ماخوذة في ماهيته وقد اجاب عنه الآمدي

تعريف النظر

بان له اى للنظر خاصتين افادة اصل الظن وافادة رجحانه اى افادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا
الى الجزم وقد اكتفى فى تعريفه بتحصيل احديهما اى احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اى كل خواصه فى تعريفه
وفيه نظر اذ لو صح جوابه هذا جواز الاقتصار بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف
هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظ لخروج ما يطلب به الظن مطلقا
لان هذه الخاصة التى اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافادة فلا يكون جامعا اذ قد خرج ما يطلب به الظن
الخالى عن الغلبة المفسرة بما ذكره واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما يصح فى الخواص الشاملة
السؤال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى وهذا الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر تحديد لاقسام
فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا تعريف رسمى والانقسام اليهما اى الى
هذين القسمين خاصة له اى للنظر مميزة اياه عما عداه وقد تقرر بهذا السؤال الثالث فى هذا الموضع وغيره من
الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظ او للترديد وهو اى الترديد للابهام فينافى التحديد الذى
يقصد به البيان والجواب منع كونه اى منع كون او فى الحدود التى ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم اى انما كان
من القسمين المذكورين فى هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد بان قسمى المحدود حده هذا وهو ان
الفكر الذى يطلب به علم وقسما آخر منه حده ذاك وهو ان الفكر الذى يطلب به ظن فهو فى الحقيقة المخصوصة المتشاركة
فى ماهية مطلق النظر ولم يرد بان الحد المهنا وما اداه على سبيل الشك او التشكيك لينافى التحديد السؤال
الرابع لفظ الفكر فى هذا الحد زايد لا حاجة اليه اذ باقى الحد مغن عنه فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى يطلب به
علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا هو الحركات التخيلية اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا
يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن ان كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات تسمى تخيلا كيف
كانت اى سواء طلب بها علم او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون لطلب
علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون فلا يسمى به كاكثر حديث النفس فهو بالمعنى الذى ذكرناه جنس للنظر لامرادف
له على ما هو المتعارف والباقى من الكلام فصل له يميزه عن سائر الحركات التخيلية ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز
والجنس مستغنى عنه فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا يرى انك اذا
قلت النظر هو الذى يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ماذا هو بل ربما اوهم شموله لغير النظر
مما له مدخل فى ذلك الطلب قال الامدى لم يذكر حجة الاسلام التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا للاتحاد
مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه تحكم لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة
فى خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة فى خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد به
بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر فهذا الحد الذى ذكره القاضى تعريفه الشامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد
والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان فى مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه
وله اى للنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اى النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول
وهم ارباب التعاليم القائلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة

للتأدى الى امر آخر مجهول وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف بالفصل والخاصة
وحدهما اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف من اقسام النظر مع
خروجه عن حده وكونه اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نظرا قليلا جدا نادرا فانه قاله
ابن سينا لا يشفى غليلا لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده التامة والناقصة
قل استعمالهما او كثر وقد اجيب ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة لانهما بحسب
مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد يكون بينهما ترتيب وايضا هما مشتقان
ومعنى المشتق شىء له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل
يخرجه عن كونه حدا الا ان يجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثانى فلعدم انحصار التعريف بالمفرد فى
المشتقات ولجواز ان التعريف بالمعانى المفردة جائز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المطلوب الى المبدأ الذى هو
معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المطلوب من غير حاجة الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف بالمعانى المركبة ولم يكن ايضا
للصناعة والاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه ولم يخوضوا فى حد النظر انما هو المعتبر منه وهذا تحقيق ما نقله من ابن سينا
ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او ترتيب امور وثانيهما انه اى الحد المذكور تعريف لمطلق
النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد النظر المذكور فى الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر
الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع فى الحد مكان قوله للتأدى قولنا بحيث يؤدى ليخرج عنه النظر الفاسد
بحسب صورته واذا كان التعريف لمطلق النظر فقد مادته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة ايضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا
يكون التعريف جامعا ولا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال
كما ان الظن يطلق على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقينى من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول
التصور والتصديق اليقينى كما هو والظن على ما يتناول سائر التصديقات ونقول ايضا فى تعريف النظر على مذهبهم بحسب
يتناول لجميع اقسامه فى التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره ومنهم
وامامن يراه اى النظر مجرد التوجه الى المطلوب الادراكى بناء على ان المبدأ عام الفيض فمتى توجهنا الى ذلك المطلوب
افاضه علينا من غير ان يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا فقال هو تجريد الذهن
عن الغفلات المانعة من حصول المطلوب ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل نحو المعقولات وشبهوه
بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور ثلثة مواجهة المبصر
وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف
على امور ثلثة التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريده العقل عن الغفلات التى هى بمنزلة
الغشاوة واعلم ان الظاهر من مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من المعلومات ونحن
نقول لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات مناسبة اياه ولا شك
ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب معين فيما بينها ومن هيئة
مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى وحاولنا

لا يبقى غليله

توقف النظر عند اهل التعاليم

تعريفه عند الرياضيين

تحصيله على وجه اكمل فلا بد ان يتحرك الذهن في المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى آخر حتى يجد
المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بمبادي ثم لا بد ايضا ان يتحرك في تلك المبادي ليرتبها ترتيبا خاصا
يؤدي الى ذلك المط فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها
آخر ما يحصل من تلك المبادي ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل
فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات
النفسانية واما الترتيب الذي ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما توجد من الحركة بدون الاولى
بل الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادي ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه الى المط
وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازي عرف النظر بترتيب تصديقات
يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات **المقصد الثاني** انه اي النظر
ينقسم الى صحيح وهو الذي يؤدي الى المط وفاسد يقابله اي لا يؤدي الى المط فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر
حقيقة لا مجازا لكنه اراد ان يبين السبب في اتصافه بهما فقال ولما كان المختار عند المتاخرين من مذهب اهل التعليم
وهو ان ترتيب العلوم بحيث يؤدي الى هيئة مخصوصة للتأدي الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين
احدهما تلك العلوم التي يقع فيها الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثاني تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة
له فاذا اتصف كل واحد منهما بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بالصحة في نفسه اعني تأديته الى المط
والا فلا وهذا معنى قوله وللكل ترتيب مادة وصورة اي لا بد له من امرين يجري ان منه مجرى المادة والصورة من المركب
منهما فيكون جواب لما مع الفاء وهو قليل في الاستعمال صحته اي صحة النظر يعني تأديته الى المط بصحة المادة اي بسبب
صحتها اما في التصورات فمثل ان يكون المذكور في موضع الجنس جنسا مثلا لا عرضا عاما وفي موضع الفصل فصلا
لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فمثل ان يكون القضايا المذكورة في الدليل
مناسبة للمط وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من رعاية الشرايط المعتبرة
في ترتيب المعرفات والادلة معا اي بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين وفساده بفسادهما معا او فساد احدهما فقط
ومنهم من قسمه اي النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من
صفات البيان فلذلك حققه فقال وتحقيقه ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعني الجلاء والخفاء من وجهين
احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام
المط فان الشكل الاول لا يحتاج في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى اقل او اكثر وثانيهما بحسب المادة فالمطلوب
قد يتوقف على مقدمات كثيرة واكثر بان لا يكون المط مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهي اليها بوسايط
على مراتب متفاوتة في الكثرة وقليلة واقل وذلك بان يستند الى الضروريات مثلا بواسطة واحدة او يستند
اليها ابتداء مع تفاوتهما اي تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد
الطرفين كما هو تقرر وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة تجري في المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية
متفاوتة في الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او بوسايط بخلاف الاختلاف بحسب

الصورة فلذلك خص الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفائه ذلك الذي ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة
بل للدليل او المعرف والتجوز لا ممنعة بل يجوز ان يوصف النظر بصفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع
في كلامهم من ان هذا النظر جلي وذلك النظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفائه غير ما ذكرنا فلا بد له اي
لا دليل له يدل على ثبوته **المقصد الثالث** النظر الصحيح المشتمل على شرايطه بحسب مادته وصورته يفيد
العلم بالمنظور فيه عند الجمهور اما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في
الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازي قد يفيد النظر
العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو اي هذا المدعى الجزئي وان
سهل بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث يحتاج الى المؤثر يفيد العلم بان هذا محتاج الى المؤثر فقد وجد نظر
مفيد للعلم بلا شبهة قليل جدواه لان المقصود الاصلي من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل به على ان الانظار
الصحيحة الصادرة عنا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم واذا
كان المدعى الذي اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يتبين ولا يعلم حاله الا بالكلي الذي يندرج فيه
ذلك الجزئي يقينا وقال الآمدي كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته معا في القطعيات احترز بهذا القيد عن
النظر الصحيح الذي في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد العلم اي مناف له كالموت والنوم
والغفلة وفائدة هذا القيد ظاهرة يفيد العلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت
الانظار الصحيحة في التصورات ليست واقعة في القطعيات فلا يندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك
فان المقصود الاصلي هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة
النظر الذي يدعى انه يفضي الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعني بالنظر ما يتضمن مجموع علوم اربعة الاول
العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط عن تلك المقدمات المعلوم صحتها
وصحة ترتيبها الرابع العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة
العقل ان من حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المط هذا محصول كلامه
وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم بالقياس اليه جزم بان
كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا الى تعقل الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم
بينهما ثم قال المنكرون بكون النظر مفيدا للعلم هذا اي كون النظر الصحيح مفيدا له ان كان معلوما كان
ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان اما الاول يعني كونه ضروريا فلان
الضروري لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضروري اوليا وهذا اي كون النظر الصحيح
مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه اي بين الحكم بان الفكر الصحيح يفيد العلم وبين قولنا
الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما ببديهة العقل فيكون نظريا اي كون النظر مفيدا للعلم دون ذلك
القول في القوة ولا يتصور ذلك اي كونه دونه في القوة الا باحتماله للنقيض ولو بوجه ما وان اي
احتماله للنقيض ينفي بديهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثاني يعني كونه نظريا فلانه اثبات النظر بالنظر

اذ يحتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون
الشيء معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لا على امتناع
صدقه لجواز ان يكون صادقا في نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة
الصدق لان المقصود ما يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها
او بانتفاء العلم به فاختار في جواب الشبهة طائفة منهم الامام الرازي انه ضروري كما حققناه وكلامهم في النهاية
قولكم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا لقوم قليل كيف يقال لا يجوز اختلافهم
فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك الاختلاف الواقع منهم ههنا انما يكون لخفاء في
تصور الطرفين في هذا الحكم البديهي ولعسر في تجريدهما عن العوارض واللواحق ليحصلا في الذهن على
الوجه الذي هو مناط الحكم فلما لم تجردوهما كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح في كونه بديهيا
كما مر في جواب الشبهة الرابعة لمنكري البديهيات بالكلية فقولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين وكونه ادنى منه في القوة انما هو لاحتماله للنقيض ولو بابعد وجه قلنا لم بل ذلك التفاوت انما هو للالف والاستيناس
بذلك القول لوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او للتفاوت في تجريد الطرفين ولا شك ان التفاوت
الناشي من هذين لا يقدح في البديهة وقال طائفة منهم امام الحرمين انه نظري ولا تناقض في اثبات النظر بالنظر
وانكر عليه الامام الرازي في النهاية فقال اثبات الشيء بنفسه يقتضي ان يعلم قبل نفسه ليمكن اثباته به وذلك يستلزم
ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال الطلب ومن حيث انه آلة الطلب
يجب ان يكون حاصلا في تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهموه من ان نفي الشيء بنفسه تناقض لاجتماع نفيه
واثباته معا بخلاف اثبات الشيء بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض
من وجه كما ان نفي كل النظر بالنظر تناقض من وجه آخر فلا مخلص الا دعوى الضرورة كما لخصناها والجواب
انه اي امام الحرمين انما يمنع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشيء بنفسه وان اوهمه العبارة انما يثبت القضية الكلية
القايلة كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مانع في العلم فانه يفيد او المهملة القايلة النظر قد يفيد العلم
على اختلاف النقل من المشخصة اي قضية شخصية حكم فيها على فرد معين من افراد النظر فنقول النتيجة في كل نظر
قياسي معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة
في كل قياس صحيح حقة قطعا وهذا معنى قولنا كل نظر قطعي المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى
للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية
لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى هكذا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم مشتمل على ما يقتضي
العلم به مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضي العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى
فلان النظر الصحيح ما ينطوي على جهة الدلالة اعني العلاقة العقلية الموجبة للانتقال الى المط وقد اعتبرنا
معه انتفاء المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشيء عن المقتضي مع ارتفاع المانع وبالجملة فههنا قضيتان بديهيتان
اذا نظرنا فيهما افادتا لنا العلم بان كل نظر صحيح يفيد لنا العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئي الواقع

في وهاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه الا الى تصور النظر فمن حيث خصوصه فقط من غير ان
يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد
يكون القضية المشخصة ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرنا من الحكم بافادة هذا النظر الجزئي دون الكلية
او المهملة بل تكونان نظريتين وذلك جائز لاختلاف العنوان في المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما
في الضرورية والنظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين بلا شبهة وتصور الشيء بكونه نظرا كما في القضية
الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث
ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فيكون المشخصة ضرورية ولا يكون تصوره من حيث
انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك المشخصة ولا
استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتنا الكلية بحكم جزئي معين فقد
اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلنا حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية
فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا محذور فيه اصلا واعلم ان ذكر المهملة في تحقيق الجواب
استطرادا لان لزوم اثبات الشيء بنفسه انما يظهر في اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر فلا لزوم
هو المس ولذا قال في المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظري والسعي لازم لجواز الانتهاء الى نظر مخصوص
يكون الحكم بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة في القياس الضروري الاستلزام والمقدمات ابتداء او بواسطة
قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا لك هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية وقد عرفت ان
اثبات الحكم الكلي بحكم جزئي معين لا يستلزم اثبات الشيء بنفسه كما ادعاه الامام الرازي فكن على بصيرة ثم
عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لا شيء من النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وهذا
ممنوع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء حكما بديهيا بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته
بنظر خاص يفيد العلم به وانه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية وقد اثبتت لموجبة جزئية مناقضة اياها
وهذه المعارضة انما تتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها
نظرية واما اذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد
الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف سياق كلامه مشعر بان ما تقدم
شبهة للمنكرين باسرهم وما سياتي من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان اشتراك الشبهة واحدة
فيما بينهم غير متصور وان ما سبق شبهة للمنكرين بالكلية اعني السمنية الا ترى الى قوله فقيل قولكم لا شيء من النظر
يفيد والى ان هذه الشبهة في قوة اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد
الحاصل عقيبه علما هو داينما واحد ومدار الشبهتين على ان العلم بها ليس ضروريا ولا نظريا ولكن لما كان الجواب عن
لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في الشبهة السابقة يشتمل على تدقيق وتحقيق افردهما عن الشبهة الاخرى الطائفة
الاولى من المنكرين افادته للعلم قطعا اي زعم انه لا يفيد اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات
وهم قوم من عبدة الاوثان القايلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبه الشبهة الاولى في العلم

الطائفة الاولى منكرو افادة النظر العلم السمنية

الشبهة الاولى لمنكري افادة النظر العلم قطعا

بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات
والثاني بط اذ قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك تنتقل المذاهب واذ ليها
لما مر انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان هذا منقوض باحكام الحس فانها ضرورية عندهم ومقبولة
مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك الاعتقاد كقولك مثلا
العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد حق فهو قضية اخرى وقد فرضنا نظرية فلا بد لها من نظر اخر بعينها
وننقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الاخر ونقول العلم بكونه علما وحقا نظري ايضا فلا بد من نظر
ثالث يعينه وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا لا بالضرورة ولا بالنظر العلم
بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم من هذا ان لا يكون ذلك الاعتقاد في نفسه علما وحقا قلت
قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه
ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل عقيبه كالعلم بان لنا لذة او الما
او غما او فرحا قوله قد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظره وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء
الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما
وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا يلزم التسلسل لان الانتهاء الى نظر
جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهملة ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علما بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال
لا يتم لان المقدمات القطعية المرتبة ترتيبا قطعيا كما تفيد الاعتقاد بالمنظور فيه تفيد ايضا العلم بكون ذلك
الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة الى نظر اخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية

الشبهة الثانية

المقدمتان لا تجتمعان في الذهن معا لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا في تلك الحال التوجه الى حكم آخر
بالوجدان وح لم يتحقق نظر مفيد للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه منقوضة بافادة النظر للظن
اذا كانت متفقا عليها بخلاف الشبهة الاولى والسابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف
العقلاء فيه وتفاوته بالنسبة الى ظن اخر قلنا لا نم انه لا تجتمع مقدمتان في الذهن بل قد تجتمعان وذلك
كطرفي الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم
اي اللزوم في المتصلات والعناد في المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا حكم بالفعل
في شيء منهما بخلاف مقدمتي النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم بين طرفيهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم
اجاب عن الشبهة بانه لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب
الاخرى بلا فصل اذ بذلك يتحقق النظر فيهما اعني الحركة المؤدية لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمتين غير العلم
بهما بل هو اي التوجه اليهما هو النظر فيهما وملاحظتهما قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين
وملاحظتهما القصديتين عدم اجتماع العلمين بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد
ممتنع واما حضورهما عند النفس بان يلاحظ احديهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا
فصل فيحضر ان معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه

هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا الجواب انك اذا حركت نظرك الى زيد وحركته ثم حركته
كذلك الى عمرو والقائم عندك نفي حال تحريكك الى عمرو وكان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا
لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها ساريا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة
قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان الشبهة الثالثة النظر لو افاد العلم وعلم انه المفاد

الشبهة الثالثة

علم مع العلم بعدم المعارض المقاوم اذ معه اي مع المعارض وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب
اعتقاد النقيضين وبمقتضى احدهما دون الاخر يوجب الترجيح بلا مرجح واذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده
لم يعلم ان ما افاده النظر علم وحق بل جوز كون نقيضه حقا وعدمه ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف
وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر اخر يفيده وهو اي ذلك النظر الاخر ايضا يحتمل قيام
المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر
ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد
العلم بحقية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر
علم متوقف على وجود النظر وحاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب وظهور الخطأ فيه بعد النظر الصحيح
القطعي مم على ما مر كذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعد ذلك النظر وانكشاف المعارض بعدهم بل سلمنا
بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي العلم بقطعية النتيجة والعلم
بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان من ذلك النظر بطريق الكسب كما توهم فانه بط لان المكتسب منه هو العلم
بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد به انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها
نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ
المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الا يرى الى قوله فعدمه
المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس
الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه

الشبهة الرابعة

شرطا له اي النظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور فيه شرط
للنظر كيلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المط قلنا
نعني انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما اذا
تمت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني النظر علة موجبة له اي للعلم
بالمنظور فيه كالحركة اليد حركة المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي هو بمعنى
الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور فيه شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المطلوب اما معلوم فلا

الشبهة الخامسة

يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل والا فاذا حصل لم تعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم
بالمط قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها اعني معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز
المط عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المط وانما حصر الجواب بالمط التصديقي لان المتنازع فيه

الشبهة السادسة

هو النظر الواقع فى التصديقات كما اشرنا اليه ويشعر به بعض الشبه السالفة والاتية الشبهة السادسة انه لو لم
الدليل اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقفت على العلم بدلالته عليه اى على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم
بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمتضايفين فيتوقف
كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على العلم بالاخر والا اى وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة
لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه وانه باطل
لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه ولا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا
لا يتوقف افادة النظر فى الدليل العلم بالمدلول على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه
ووجه الدلالة فى الدليل غير كونه دليلا موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اى وجه الدلالة الامر الذى بحسبه
ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق فى الدليل نظر فيه ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر
اضافى منتسب الى المدلول يعرض له بعد النظر فيه وافادته اى افادة النظر فيه العلم بالمدلول مثلا وجه دلالة
العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له فى نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذى يتوقف على العلم به افادة
النظر فى العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فمتوقفة على النظر فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما
هو اجنبى عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اى بعد النظر اما واجب اى لازم الحصول فيه بحيث يمتنع انفكاكه

الشبهة السابعة

عنه فيقبح التكليف به اى بذلك العلم لكونه غير مقدور بل هو اضطرارى فيكون حكمه حكم فى امتناع الزوال
والخروج عن القدرة والاختيار وانه اى قبح التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا
فى معرفة الله سبحانه وتعالى او لا يجب فيجوز انفكاكه عنه عن النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المطلوب عندنا
قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظرى الواجب الحصول كما ذكرتم الا بد فيكون
ويصرح عليه هذا المعنى ايضا فى وجوب النظر ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعالى واجبة
مكلف بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظاهر فالاولى فى الجواب ما ذكره الامام الرازى من ان
النظرى الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا فى المقدورية ومايتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما
يناقض الضرورى اذا الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما
ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظرى لان موجبه النظر فاذا اغفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما يناقض ذلك
النظرى فيكون النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به وايضا ان سلمنا ان التكليف
متعلق بالنظرى الذى هو غير مقدور فهذا الذى ذكرتم من قبح التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر
القائلين بحكم العقل فى تحسين الافعال وتقبيحها فلا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع
جايز الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول

الشبهة الثامنة

باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثانى باطل ايضا لجواز طرو ضد
للعلم بعده اى بعد النظر بلا مهلة كنوم او موت او غفلة فلا يتصور حصول العلم بعده قلنا يحصل بعده ثم
علم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير محل البحث حيث قلنا كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد العلم مفيد له

الشبهة التاسعة

الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا فى الدليل وهو باطل لانا اذا نظرنا واستدللنا
بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فنحو جبه اى موجب ذلك الدليل الذى نظرنا فيه اما ثبوت الصانع فى
نفس الامر او العلم به وكلاهما باطلان اما الاول فلانه يلزم من عدم ذلك الدليل الذى نظرنا فيه ان لا يثبت الصانع
فى الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء الموجب المستفاد منه وهو ظاهر البطلان فانه تعالى يستحيل عليه
العدم او جلا لعالم او لم يوجد واما الثانى فلانه يلزم ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم
دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة
ادلة فى انفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اى الدليل الذى نظر فيه واستدل به يوجب حقية
الصانع اى يستلزمه من غير ان يكون محصلا له فى الواقع ولا يلزم من نفى الملزوم الذى لا مدخل له فى حصول اللازم نفى
اللازم او يوجب العلم به اى هو بحيث متى علم او نظر فيه علم وجود الصانع وهذه الحيثية لا تفارق الدليل حال
نظر فيه ام لا وذلك لان هذه الحيثية هى الدلالة بالامكان وهى متفرعة على وجه الدلالة فقط وهى المعتبرة فى كون
الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل الموقوفة على النظر فيه الشبهة العاشرة الاعتقاد الجازم قد يكون علما لكونه مطابقا

الشبهة العاشرة

لموجب وقد يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن التميز بينهما لوجود اشتراكهما فى الجزم
والاستناد الى ما يجزم انه موجب تم عند من يقول الجهل مماثل للعلم واذن ما ذا يؤمننا ان يكون الحاصل عقيب
النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب حقيقى قلنا هذا الذى ذكرتم انما يلزم المعتزلة القائلين بالتماثل
بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وهيئتها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة
ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم فى الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتمييز العلم عن الجهل
بسكون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التميز مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور السكون
الى احدهما دون الاخر وايضا فيلزمهم الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمينان
التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان المتماثلات تختلف بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح فى القطعيات
ميزت البديهة ان اللازم هناك علم لا جهل تخالفه فى بعض عوارضه الطايفة الثانية من المنكرين المهندسون

الطايفة الثانية من منكرى افادة النظر العلم المهندسون

قالوا انه اى النظر يفيد العلم فى الهندسيات والحسابيات لانها علوم قريبة من الافهام متسقة منتظمة لا يقع
فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى
والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين الاول ان الحقايق الالهية من ذاته تعالى
وصفاته لا يتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما الا انه لا شئ من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه انما
بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب فى الحقايق الالهية او بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع
التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نم انها لا تتصور بحقايقها قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه
حقيقته وحقايق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه الى كنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم
يكن الانتقال من اللازم الى الكنه اللزوم اى كليا وان سلم انها لا تتصور بالكنه اصلا فيكفى التصديق اليقينى
تصورها بعارض ما وهو حاصل بلا شبهة ثم هذا الذى ذكرتم يلزمكم فى الظن لانه ايضا تصديق متفرع على

التصور فيجب ان لا يكون حاصلا في الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثاني ان اقرب الاشياء الى
الانسان واولاها بان يكون معلوما له حقيقته واحواله هويته التي يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لا من حيث
التصديق بوجودها فانه بديهي لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها ككونها عرضا
او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها اذ قد كثر الخلاف فيها كثيرا لا يمكن معه ضبط
ذلك الكثير الجم ليتبين من الاقوال المختلفة المتنافية التي ذكرت فيها في تلك الهوية كما ستقف عليها على تلك الاقوال
في مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون فيها اقوالا متناقضة
واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك اي بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه وافادة النظر فيه العلم
وهذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لا من القياس الفقهي كما يرى قلنا لا نعلم ان هوية الانسان غير معلومة له اصلا
وكثرة الخلاف فيها لا تدل الا على العسر اي عسر معرفتها واما الامتناع اي امتناع معرفتها او علمها فلا يدل عليه تلك
الكثرة لجواز ان يكون معلومة لصحة بعض تلك الانظار وفساد باقيها فلم يثبت بما ذكرتم ان هناك نظرا صحيحا
لا يفيد علما بل يثبت ان تمييز النظر الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك في الالهيات اشكل ولا نزاع فيه الطائفة
الثالثة الملاحدة قالوا النظر الصحيح لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات
عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد منه ان علم بقوله اي باخباره بصدقه في اقواله لزم الدور
لان اخباره هنا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا
الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله بالعقل ففيه كفاية في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم
واجيب عن هذا الوجه بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم العقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية الوجه الثاني لو لم يكف العقل
في معرفته تعالى لاحتاج المعلم فيها الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله
تعالى بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله في معرفته دون عقل غيره او ينتهي الى الوحي اي ان سلم احتياجه الى معلم
آخر لم يلزم التسلسل لجواز الانتهاء الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي والمعتمد في الرد عليهم دعوى الضرورة فان
من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله تعالى على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما
في الاقيسة الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر وما يقال من ان العلم بتلك
المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بتعليم مكابرة صريحة ثم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل
وهذا المعتمد انما يصلح حجة على من قال النظر لا يفيد العلم بلا معلم في معرفة الله تعالى واما من قال انه يفيد فان
مقدمات اثبات الصانع وصفاته يستلزم العلم بنتايجها لكن العلم الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة في الآخرة
ولا يحصل به الايمان في الدنيا كالماخوذ عن النبي فانه لا يتم به الايمان الا يرى الى قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه عليه السلام ما كان يقبل
قولهم لم يرد عليهم ذلك المعتمد الذي ذكرناه فطريق الرد عليهم اجماع من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة
بالمعرفة الحاصلة بلا معلم وآيات الامر بالنظر في معرفة الله لو تكن متكررة في معرض الهداية الى سبيل

الطائفة الثالثة من منكري افادة النظر العلم الملاحدة

النجاة من غير ايجاب التعليم فدلت دلالة ظاهرة على ان التعليم غير محتاج اليه في حصول النجاة وهذه الآيات
طريق آخر للرد عليهم ثم للملاحدة وجهان الاول ان كثرة الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان
العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة
قلنا ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدا يترتب عليها عقايد باطلة وذلك
لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الفاسد نعم دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز
هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني نرى الناس محتاجين الى المعلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها
بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي هي
ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين قلنا الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر اي عسر حصول المعرفة بدونه
مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم **المقصد الرابع** في كيفية افادة
النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي نقلت فيها ثلثة مبنية على اصول مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي
الحسن الاشعري انه اي حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة
عنده الى الله تعالى ابتداء اي بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ايضا
ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار
والري بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرة الله تع
واختياره فله تعالى ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال في ساير
الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة واذا لم يتكرر او تكرر قليلا
فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى فهو
فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا الثاني مذهب المعتزلة انه اي حصول
العلم بعده بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة
واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سيأتي ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح فان حركة
اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح فكلتاهما صادرتان عنه الاولى بالمباشرة والثانية بالتوليد والنظر فعل
للعبد واقع بمباشرته اي بلا توسط فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور فيه وطريق الرد على
المعتزلة ما يأتي في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم فقاس اصحاب ابي الحسن النظر
بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر المعاد لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المبتدأ كذلك اذ لا فرق
بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اي المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فانه
لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تع
فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تع ويلزم من هذا ارتفاع التكليف بالمعارف
النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرنا من عدم مقدورية التذكر بطل القياس الفقهي الذي
ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم الذي هو عدم

كيفية افادة النظر العلم

النظر يفيد العلم ويستلزمه عند الاشاعرة عادة

وعند المعتزلة توليدا

معنى التوليد عند المعتزلة

التوليد والثنى منا التوليد ثمه اى فى التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد لا
يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك
العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله والحاصل انه اى قياس الاصحاب قياس مركب يعنى مركب الاصل والحكم فيه
بين منع وجود الجامع فى الفرع ومنع وجود الحكم فى الاصل فانا نقول عدم التوليد فى التذكر معلل عندى بعدم
المقدورية فان صح هذا لم توجد العلة فى الفرع الذى هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية فى التذكر منعنا
عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء
النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يلزم هذا المحال
الثالث مذهب الحكماء انه على سبيل الاعداد فان المبدأ الذى يستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم
عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه اى ذلك الفيض والاختلاف فى الفيض
انما هو بحسب اختلاف استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ
وجوبا اى لزوما عقليا وهنا مذهب آخر واختاره الامام الرازى وهو انه يعنى العلم الحاصل عقيب النظر واجب
لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ هذا المذهب عن القاضى الباقلانى وامام الحرمين حيث قالا
باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد ورد بانهما ادعيا الوجوب العادى دون العقلى انا وجوبه
عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه هاتان المقدمتان
على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث وهذا الاستدلال جار فى سائر الاشكال الاقيسة اذا اعتبرت
مأخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانا تها واما انه غير متولد من النظر الصادر عن العبد كما يقوله المعتزلة فلاستناد جميع
الممكنات والحوادث الى الله ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته تعالى لا بقدرة العبد وهذا المذهب
لا يصح مع القول باستناد الجميع الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اى ومع القول بانه لا يجب على الله
شئ اذ لا وجوب عن الله تعالى كما يزعمه الحكماء القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة
وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل فى بعض
يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة فى افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان
يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعرى وقد يقال النظر صادر بايجاد الله موجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه

المقصد الخامس شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا او فاسدا فبعد الحيوة امران الاول وجود

وهو وجود العقل الذى هو مناط التكليف وسيأتى تفسيره انشاء الله تعالى والثانى عدم ضده اى ضد النظر وهو ما ينافيه
فمنه ما هو عام مضاد للنظر وغيره وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم والغفلة والغشية فانه يضاد النظر
لاشتماله على الادراك ومنه ما هو خاص يضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمطلوب من حيث هو مطلوب واما العلم به من
وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب به اعنى الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن من النظر

مذهب الحكما اعدادا

مذهب الامام وجوبا عقليا

شرط النظر

فيه اما صاحب الاول فلامتناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثانى فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه عن
الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذى هو شرط النظر عند ابى
هاشم فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فماذا تقول فيمن يعلم شيئا بدليل ثم ينظر فيه ثانيا
ويطلب دليلا آخر اذ يلزم حينئذ اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا فى وجه دلالة الدليل الثانى ان المقصود
بالنظر ههنا ليس هو العلم بالمنظور فيه الذى هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثانى عليه وهو اى هذا الوجه
غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا
والفائدة فى طلب العلم بوجه الدلالة فى الدليل الثانى زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه وعدم
الجهل المركب المتعلق به شرط للناظر الذى يطلب به العلم بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على
خلافه فليس شرطا له واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران الاول ان يكون النظر فى الدليل وستعرفه دون
الشبهة وهى التى تشبه الدليل وليست به الثانى ان يكون النظر فى الدليل من جهة دلالته على المدلول
وهى امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث والامكان للعالم فان النظر فى
الدليل لا من جهة دلالته لا ينتج ولا يوصل الى المط لانه بهذا الاعتبار اجنبى منقطع التعلق عنه كما اذا نظر فى
العالم باعتبار صغره او كبره وطوله او قصره

المقصد السادس النظر فى معرفة الله اى لاجل تحصيلها
واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته فواجبة اجماعا من الامة واختلف فى طريق ثبوته اى ثبوت وجوب النظر فى
المعرفة فهو يعنى طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل اما اصحابنا فلهم فى اثبات وجوب النظر المؤدى
الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر فى المعرفة نحو قوله
قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر فى
دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لآيات لاولى الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها اى مضغها بين لحييه اى جانبى فمه ولم يتفكر فيها فقد
اوعد من ترك التفكر فى دلائل المعرفة فهو واجب اذ الوعيد على ترك غير الواجب هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا
غير قطعى الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثانى وهو المعتمد فى
اثبات وجوب النظر ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك فى ذلك بقوله تعالى فاعلم
انه لا اله الا الله لكنه ظنى لما عرفت من احتمال الصيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب
وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازى وهى اى المعرفة لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به
فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها باعتبار كونها
ضرورية لان الانسان لو خلى ودواعى نفسه من مبدأ نشوه من غير نظر لم يحصل من نفسه العلم بذلك اصلا
لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله فرع افادة النظر العلم
مطلقا اى فى الجملة وفى الالهيات خاصة وفيهما بلا قصد وقد مر الاشكال عليه اى على كل واحد منها فى تقرير مذاهب
السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اى عن ذلك الاشكال الثانى ان او ان

النظر فى معرفة تعالى واجب اجماعا

الاشكال الاول من الاشكالات الواردة على المسلك المعتمد وجواب كل اشكال مذكور عقيبه

الثانى

سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله وامره وهو
غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او لغيره وهو
تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا بط قلنا المقدمة الثانية القايلة بان تكليف غير
العارف بط لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر ان الغافل من لا
يفهم الخطاب اولم يقل له انه مكلف لامن لا يعلم انه مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه
قولكم اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها اى كالاجماع منهم على اكل طعام واحد وعلى كلمة
في آن واحد قلنا يجوز الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة مثلا ثم بين الجامع بقوله
توفر الدواعي الى انقياد الشريعة واحكامها وقيام الدليل لظ على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام
واحد او كلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع
الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض
ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا
وجواز كذبه في قوله ان الحكم عندي كذا بناء على احترازه عن لحاق الفتنة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا
مجرد قول يقوله به وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر بفتح الخاء وكسرها ايضا ونقل الاجماع بطريق
التواتر ممتنع عادة وبطريق الآحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه بطريق
التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل القاطع على الظني
الخامس وان سلم نقله بعد تسليم امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل اى كل واحد من المجتهدين
وكذا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام الخطاء الصادر من احدهم
على انفراده الى الخطاء الصادر من واحد آخر وهكذا الى ان يشملهم الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل
يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك
فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من كون جواز الخطاء على كل واحد جواز
الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكميهما فان كل واحد من الانسان يسعه هذه الدار ولا يسع كلهم واما
احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فممنوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت من الادلة من عصمة الامة
السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي عليه السلام وصحابه
واهل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستقصاء عن
الدلايل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان
والتقليد المحض الذي لا يتحقق معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون انهم
الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير غايته اى غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد المعرفية
والتفصيل للدلايل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على

الاشكال الثالث

الرابع

الخامس

السادس

التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول ان اى العرفان
التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اى من فرض الكفاية ومن فرض العين ايضا
والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخرى فرض كفاية
وهو حاصل لعلماء الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم
بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيرها
صرفوا هممهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او بالتعليم
كما يقول به الملاحدة او التصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوايق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة
تفيد العقايد الحقة التي لا تحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقايدهم الشكوك
والشبهات الناشئة من ادلة الخصم قلنا كل ذلك محتاج الى صحة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول
هو وحده لا يفيد المعرفة بل تحتاج في افادتها الى قول الامام ويشبه النظر بالبصر والنظر بالبصر وقول الامام
بضوء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا تحصل المعرفة الا بالمجموع منهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن
صاحبه انه من الله فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على عرضه وتحريره وكذا الحال
في التصفية الا يرى ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى يؤديهم الى عقايد باطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر
او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا
واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا
لنا او قلنا خصه اى وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الا منه كجمهور
الناس اذ من عرف الله تعالى بغيره من الطرق النادرة التي توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة
لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم من هذا وجوب النظر اذ الدليل الذي ذكرتموه عليه منقوض بعدم المعرفة او بالشك
فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذا لك يتوقف على الشك
عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام
فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة يعني ما لا يتم الواجب الا به مقدورة والوجوب ههنا اى وجوب المعرفة مقيد
بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة
بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب
الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا لما ذكرتم لم
يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان
كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا يرى ان وجوب الصلوة مقيد
بوجود العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثم عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة
وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي

الاشكال السابع

قول الحكماء الهند

مطلب

الثامن

التاسع

اما خطاب الله تعالى او ترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء عقلا المعرفة
غير مقدورة بالذات اى لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها
ايجاب لسببها المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه
امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف قطعا اى هو امر بذلك المقدور يقينا اذ
لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المقدمة اذا كانت سببا للواجب اى مستلزما اياه بحيث يمتنع تخلفه عنه
فايجابه ايجاب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لا انها القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب
لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف
الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب
من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان
الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا بالمقدمة وقد يجاب عنه
بانه اى العبد لو كان مامورا بالشيء مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشيء عليه لزم تكليف المحال لبقاء الوجوب
حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب الشيء مع عدم المقدمة لا مع عدم
التكليف بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم وجودها بل كل من وجودها وعدمها
يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم تكن المقدمة واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان
لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد وجب الشيء مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار
فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال هو ان يكلف بالشيء مع التكليف بعدم مقدمته معه لا مع
عدم التكليف لمقدمته ولك ان تحمل عبارة الكتاب على هذا بان تقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشيء
مع عدم المقدمة وتجعل لفظة مع متعلقة بالوجود المقدر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بسياق
الكلام العاشر المعارضة على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اى النظر في معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسايل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي عليه السلام
والصحابة والاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل
اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد لما ورد في الحديث وهو ما عليه قال من احدث
في ديننا ما ليس منه فهو رد اى مردود جوابه قلنا ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل
التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويعرفونها مع المنكرين لهما فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون
عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى في حقهم بل هم قوم
خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة والدلائل الباهرة والقرآن مملو منه اى من البحث عن تلك
الدلائل التي يتوصل بها الى العقايد الدينية واثباتها عند الخصم وهل ما تذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر
نطق به الكتاب الكريم الا ترى الى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله وان كنتم في ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى اخر السورة فانه تعالى

تحقيق

الاشكال العاشر

شبهات

ذكر ههنا مبدأ خلقة الانسان واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن
ان تصير حية واحتج على صحة الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهذا هو الذي عول عليه المتكلمون
في صحة الاعادة حيث قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشيء حكم مثله واذا كان قادرا على الايجاد
كان قادرا على الاعادة ثم نفى شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تمسكهم بكون العظام رميمة على وجهين الاول
اختلاط اجزاء الابدان والاعضاء بعضها ببعض فكيف يميز اجزاء بدن عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن
اجزاء ساير الاعضاء حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعي رطوبة
البدن اشار الى جواب الاول بانه عليم بكل شيء فيمكنه تمييز اجزاء الابدان والاعضاء والى جواب الثاني بانه جعل
في الشجر الاخضر نارا مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة اولى
لان المضادة ههنا اقل ثم ان لمنكري الاعادة شبهة اخرى مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت به الشرايع
يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فاجاب
عن هذه الشبهة بان المنكر لما سلم كونه تعالى خالقا هذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامهما
فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر على
شيء قادر لا محالة على مثله قال في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات
النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول واصحابه لم يخوضوا في هذه الادلة وكانوا
منكرين للخوض فيها نعم انهم يعني الصحابة لم يدونوه اى علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلايل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا نحن بهذه الامور ولم
يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وجودة القرايح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية
والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان متعلق بالاختصاص
اى اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم يكثر الشبهات معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه
قل المعاندون ولم يكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا لما حدث من الشبه في كل حين من الاحيان السالفة فاجتمع
لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه
دون زمانهم وذلك اى عدم تدوينهم الكلام كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه اربعا هي العبادات
والمبايعات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اى في اقسامه ومسائله
بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق ما ينافي
الحكم بعلته والجمع وهو ان يجمع بين الاصل والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما
يختص باحدهما فلا يصح وتنقيح المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلية وتخريجه وهو تعيين العلة بمجرد
ابداء المناسبة الى غير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا
قدح في الكلام وبالجملة فمن البدعة ما هي حسنة هذه اشارة الى ان قوله نعم الى منع لكلية الكبرى القايلة

اقسام الفقه اربعة

البدعة الحسنة

كل بدعة ردة وتحريره الجواب انك ان ادعيت ان النبي عليه السلام واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها مطلقا بدعة فهو مم لما ذكرنا من التواتر الذي لا شبهة فيه وان ادعيت ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها اي ثاني وجوه المعارضة انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلام خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا قلنا كان ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تع وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال تع وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن كمجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلي رض للقدري مشهورة روي انه عليه السلام لما نزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان القدري قال لعلي رض اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي رض املكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا هذا كما مضى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجوه المعارضة قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه قلنا لا نسلم صحة الحديث اي لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله بحانه فيما قضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فهذه الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه طريقتهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع والآيات لانها اي المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف من تركها اي الخوف الحاصل من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب الشكر عليها فان لم يعرفه

قوله فكان ذلك النهي آه فيه بحث لان هذا الجواب مشعر بان نهي الرسول عم اصحابه عن المكالمة في القدر لانها كانت تعنتا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من ينافق كابن ابي ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم النهي في جميع المواد حسن چلبي رحمه الله

قوله والنظر غير الجدل لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى وما تقدم منع الكبرى حسن چلبي رحمه الله

منع الوجوب العقلي ... عند المعتزلة ...

ولم يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك خوف ايضا وهو اي الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت مكانا تمسكوا بهذه الطريقة ونحن نقول بعد تسليم حاكم العقل بالحسن والقبح الى الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور لما جعلوا الشعور سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر لانه لا يعتقد الناظر فيه اي في عرفانه تعالى حينئذ انه قد وقع على وجه ليس حاله انقطاع المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد حظرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا يرى الى قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم لنا في انه يعني النظر والعرفان لا يجب عقلا بل نفي انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله تعالى التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل بعثة الرسل ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة ولا شبهة في ان العقلاء كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو منفي بالآية لا يقال المراد بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لا شيء كما في الهداية ولئن اريد بالآية ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية ولا يلزم من ذلك نفي التعذيب بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك الواجب الشرعي خلاف الوضع والاصل وح لا يجوز صرف الكلام اليه الا بدليل ولا دليل ههنا فلا يجوز ان يرتكب شيء منها احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حين يأمره النبي عليه السلام بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر عليه ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي على دفعه وهو معنى افحامه واجيب عنه بوجهين الاول النقض وهو انه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك الالزام بيننا اي الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فلا بالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة هي ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف ح لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا ووجوبه

في اوائل سورة الاسرا ... ٣٧٧

قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة فهم وان قالوا بالوجوب العقلي لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يقولون المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب فثابت هذا ويمكن ان يقرر الدليل بوجه يكون تحقيقيا لا الزاميا بان يقال لو وجب لاستحق العذاب بتركه ولم يأمن منه وقوعه والتالي باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين الآية اذ به يحصل الامن قوله ولا شبهة في ان العقلاء الخ هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب نفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره المص ليس بتام من غير عناية حسن چلبي رحمه الله

على الاخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطرى القياس اى من القضايا التى قياساتها معها فيصح ان ينبه له اى المكلف

مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف وتفيد العلم بذلك يعنى بوجوب النظر وح فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا

محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات ونظائره من الضرورى محتاجا الى ادنى التفات يحصل بذلك التنبيه

لانا نقول كونه فطرى القياس مع توقفه على ما ذكر من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون

هناك دليل آخر له للمكلف ان لا يستمع اليه الى التنبيه وكلامه الذى اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه اى بترك النظر والاستماع

اذ لم يثبت بعد وجوب شئ اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المسمى بالافحام الوجه الثانى الحل وهو ان قوله

لا يجب النظر على ما لم يثبت الشرع عندى قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم

بالوجوب المستفاد من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب فى نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب

موقوف على الوجوب لان العلم بثبوت شئ فرع لثبوته فى نفسه فانه اذا لم يثبت فى نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا

لا علما فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شئ على الكافر بل نقول الوجوب

فى نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع والشرع ثابت فى نفس الامر علم المكلف ثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك

الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وهذا معنى ما قيل

ان شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر

على ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل فى نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه **المقصد**

السابع قد اختلف فى اول واجب على المكلف انه ماذا فالاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعرى على انه معرفة الله تعالى

اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها

اى فى معرفة الله سبحانه لانه واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابى اسحق الاسفراينى

وقيل هو اول جزء من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء فاول جزء من النظر واجب متقدم على النظر المتقدم

على المعرفة وقال القاضى واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد الى النظر لان النظر فعل اختيارى

مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظى اذ لو اريد الواجب بالقصد الاول اى اريد اول الواجبات

المقصودة اولا وبالذات فهو المعرفة اتفاقا والا اى وان لم يرد ذلك بل اريد اول الواجبات مطلقا فالقصد الى

النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت ان وجوب المقدمة انما يتم فى السبب المستلزم

دون غيره ثم ان المصنف الحق فى كتابه الذى هو بخطه هكذا والا فان شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد

وهذا اوفق بسياق الكلام لشموله المذاهب الثلثة المبنى ثم الا انه يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا

وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج الى قصد واختيار آخر ويلزم التسلسل لكن كون

الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازى ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهو المعرفة

عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول

الواجبات كيف كانت فهو القصد وقال ابو هاشم هو اى اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة

شك يقتضى طلب تحصيل الحاصل او وجود النظر مع ما ينافيه الا يرى انك اذا تصورت طرفى المطلوب فان جزمت به

قوله اذ فطرى باثر بانه الضرورى معطوف على قوله فطرى القياس لا الى قوله ضروريا قوله وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر يريد ان القياس المذكور ليس بلازم التصور الاطراف لخفائه وغموضه فلا يتصور كونه فطرى القياس بالنظر اليه الا ان يدعى ان هناك قياسا آخر يلزم تصورات اطرافه خواجه زاده رحمه

اول واجب على المكلف

اختلفوا فى اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاد هو النظر فى معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة وقال القاضى والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلهذا قال فى المتن والا فالثانى اى النظر او القصد اليه شرح المقاصد

قوله وان امكن توجيهه اشارة الى الضعف لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر قوله والنظر عند من لا يجعل اه اراد بالواجبات المقصودة بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب آخر بالذات فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة

كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان ما نفيا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك

ظن بالمطلوب او نقيضه فيجوز القصد الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابى هاشم بوجهين الاول ان الشك غير

مقدور فلا يكون واجبا اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها

الى الضدين سواء عند ابى هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا يسلم كونه غير مقدور

قال الامدى والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل هو واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور اذ له ان

يترك النظر فيدوم الشك او ان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا ينفع ابا هاشم لان الذى يجب ان يتقدم

عنده على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثانى وهو الصواب فى الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد

بالشك على ما يقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضى لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور

باختلاف الناس فى الصانع ومن رؤية آثار المنعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجود الشك عنده فلا يكون ايجابها

ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا بحصول النصاب لم يكن ايجابا لتحصيل النصاب

ولا مستلزما لايجاب تحصيله اتفاقا **فرع** ان قلنا الواجب الاول النظر فمن امكنه زمان يسع النظر التام والتوصل

به الى معرفة الله تعالى ولم ينظر فى ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا شبهة ومن لم يمكنه زمان اصلا بان

مات حال البلوغ فهو كالصبى الذى مات فى صباه ومن امكنه من الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فان شرع فيه

بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول المعرفة فلا عصيان قطعا واما اذا لم يشرع فيه بل اخر

بلا عذر ومات ففيه احتمال والاظهر عصيانه لتقصيره بالتأخير وان بين علم اتساع الزمان لتحصيل الواجب

كالمرأة تصبح طاهرا فتفطر ثم تحيض فى ذلك اليوم فانها عاصية والاظهر انها لم تعلم اتمام الصوم وانما خص

الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه التفصيل الذى ذكر بخلاف القصد واما المعرفة فالشروع فيها راجع الى

الشروع فى النظر وقد يقال فى هذا التخصيص ايماء الى انه المختار فان القصد الى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا

برأسه وجب ان يقصد الى تحصيله ولزم ان يكون القصد مسبوقا بقصد آخر **المقصد الثامن** الذى قالوا

النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا فى النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اى الاعتقاد الذى

لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلثة احدها واختاره الامام الرازى انه يفيده مطلقا سواء كان فساده

من جهة مادته او من جهة صورته لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم غنى عن العلة امتنع ان لا يعتقد ان العالم

غنى عن العلة ضرورة وهو جهل وقد يقال انه دليله هذا يرشد الى ان المختار عنده هو المذهب الثالث اعنى التفصيل

كيف والقول بان الفاسد من جهة الصورة يستلزم ظاهر البطلان وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور

انه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة او صورة وقد احتج عليه بانه لو افاده واستلزم لكان نظر المحق

فى شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الامر كذلك والجواب لو صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا

ومستلزما للعلم والا اى وان لم يكن غير مفيد له بل كان مفيدا لكان نظر المبطل فى حجة المحق يفيده العلم

فان قلت شرط افادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة فى النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم

يفده العلم قلنا هو مشترك اذ شرط افادته اى النظر الفاسد للجهل اعتقادها اى المقدمات المعتبرة فيه والمحق

واعترض صاحب الموقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لان ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب شرح المقاصد

فرع

النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه وفاسده هل يستلزم الجهل فيه

قوله ظاهر البطلان ظهور بطلانه يؤيد عدم كونه مختار الامام ولا يدل على انه ليس مذهبا لاحد كيف ولو اتخذ جماعة انكار البديهيات باسرها مذهبا

لا يعتقدها ولذلك لم يفد الجهل وابنته اى المذهب الحق وهو عدم الافادة مطلقا المحققون بان النظر الفاسد
ليس له وجه استلزام للجهل اى ليس له فى نفس الامر ما لاجله يستلزمه وان كان قد يجلبه اتفاقا كما فى المثال الذى اورده
الامام الرازى بيانه ان النظر الصحيح انما هو فى مقدمات لها فى نفس الامر الى المط بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم
العلم بالمط عند انتفاء اضداد العلم قال الآمدى ان الدليل المنظور فيه مع المط على صفتين فى ذاتهما لا يتصور
معهما الانفكاك بينهما وليس للفاسد ذلك فان الشبهة المنظور فيها ليس لها فى نفس الامر بحسب ذاتها نسبة مخصوصة وصفة
ذاتية لاجلها تكون مستلزمة للمط بل استلزامها اياه راجع الى ان الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المط لاجلها وهو مخطى
فيه الا يرى انه اذا ظهر خطاؤه فى اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة له اصلا فالنظر الصحيح يوقف على وجه دلالة الدليل
على المط لرابطة بينهما فى نفس الامر بحسب ذاتيهما فاستلزم العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه بخلاف النظر الفاسد
مع الجهل اذ ليس لما فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه المنظور فيه حتى يوقف النظر الفاسد عليها
ويستلزم لاجلها الاعتقاد بذلك الخلاف اعنى الجهل المركب بالمط ولا حناء به اى النظر الفاسد لا يستلزم الجهل
بعد التحرير والتوضيح الذى قدمناه وقول الامام الرازى فى المثال الذى اورده من اعتقد هاتين المقدمتين اعتقد
تلك النتيجة الجهلية قلنا ما ذكرتم حق ولكن ليس الشان من اتى بالنظر الفاسد فيه اى فى ذلك المثال اعتقدهما كذلك
اى اعتقد ان مقدمتيه حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما
للجهل وان كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل ان يقول ليس كل من اتى بالنظر الصحيح اعتقد ان مقدماته
حقة واذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما للعلم
فان قلت اذا لم يعتقدها لم يكن ايضا هناك نظر صحيح لانه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق عليا له فيما ذكرتم
قلت انه اذا لم يعتقد المقدمات لم يكن ايضا هناك نظر فاسد بحسب مادته لانه ترتيب تصديقات غير مطابقة وليس ثمه
تصديق غير مطابق والتحقيق انه لا استحالة فى ان يكون بين القضايا الكواذب رابطة عقلية لاجلها يستلزم بعضها
بعضا فانه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة على هيئة الشكل الاول مثلا فى استلزام النتيجة انما
الفرق فى تحقق الملزوم فى الاولى دون الثانية وذلك لا مدخل له فى الاستلزام وظهور الغلط فى النظر الفاسد لا
يجب ان يكون فى وجه الدلالة اعنى تلك الرابطة العقلية بل ربما كان فى صدق المقدمات بان يكون كاذبة مع وجود
الارتباط العقلى الموجب للاستلزام القطعى بحسب نفس الامر ولا شك ان حصول العلم فى الاولى والجهل فى الثانية
يتوقف على اعتقاد حقية المقدمات بلا فرق واما ما ذكره من التحرير فانما يتاتى على اصطلاح من يجعل المفرد دليلا فيقول
مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلى به ووجه دلالة الدليل عليه بحسب نفس الامر لاجله كان مستلزما
له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران افعال العباد على اختيارهم وجودا وعدما
فانه ليس له رابطة عقلية يكون بها مستلزما فى نفس الامر لكون تلك الافعال مخلوقة لهم ويكون النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا
للجهل به لكن من اعتقد ان هناك ارتباطا عقليا اداه النظر فيه الى ذلك الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مناسبة
مخصوصة ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وبالجملة ان الفاسد ان كان من المادة فقط استلزم تمامى
استدلال الامام وفيه بحث لان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم وليس بجهل فالصواب ان الفاسد

من جهة المادة قد يستلزم الجهل فى بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فلا كيف وقد بين فى الميزان كيفية استنتاج
الصادق من المقدمات الكاذبة والا اى وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما معا فلا
يستلزم النظر الجهل اذ الضروب الغير المنتجة وهى التى فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة او كاذبة لا
تستلزم اعتقادا اصلا لا خطاء ولا صوابا

المقصد التاسع

فيما اختلف فى كونه شرطا للنظر قال ابن سينا
شرط افادة النظر للعلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط بين المقدمتين فان من علم ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر
قد يراها منتفخة البطن فيظن انها حامل وما هو اى ظنه كونها حاملة الا لذهوله عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج
هذا الجزئى الذى هو هذه البغلة تحت ذلك الكلى الذى هو كل بغلة اذ لولا هذا الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها
حامل ومنعه الامام الرازى وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر العلم لان العلم بان هذا مندرج فى ذلك
وبان احدى المقدمتين مرتبطة بالاخرى تصديق آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اى بان هذا
مندرج فى ذلك وبان هذه مرتبطة بتلك كانت هذه القضية التى وجب العلم بها مقدمة اخرى منضمة اليهما اى الى المقدمات
الاخر مرتبة معها ويجب ملاحظة الترتيب وكيفية الاندراج مرة اخرى ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب
والجواب ان ذلك الذى وجب العلم به مقدمة اخرى بل ذلك التفطن الذى اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة
المقدمتين الى النتيجة فانه قال فى الاشارات هكذا فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل ايضا الى ذلك
الا بالتفطن للجهة التى لاجلها صار مؤديا الى المط فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهى من قبيل
التصور دون التصديق فلا يتم وقد احتج البعض يعنى القاضى البيضاوى على راى ابن سينا وكون التفطن شرطا للانتاج
باختلاف الاشكال فى الجلاء والخفاء فى الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين بديهيتين مع ان انتاج
احدهما للنتيجة بين جلى وانتاج الاخر خفى يحتاج الى البيان وما ذاك الا ان هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة
وهيئة الثانى بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم فى الاشكال فقد يكون انتاجها
لبعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها لبعض اخر منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما فى
المقدمات واما فى النتائج فاذا فرض الاتحاد فى المقدمتين كما فى الاول والرابع كان اللازم فى احدهما عكس اللازم فى الاخر
واذا كان احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف فى الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم او
لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا وقد لا يكون بين امرين آخرين او بين
احدهما وبين امر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع المقدمتين معا فى الذهن
مرتبتين على ما ينبغى فمسلم لانه لو كان حصول المبادى وحدها بلا ترتيب معتبر بينهما كافيا فى حصول المط لكان العلم بالقضايا
الواجب فيه حاصلا لنا بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادى هيئة
مخصوصة عارضة لها هى صورة للنظر كما مر وان اراد امرا آخر وراءه اى وراء الاجتماع المذكور فلا حاجة بنا
بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول الى امر اخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة فى
ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما ملاحظة الترتيب والهيئة او النسبة المخصوصة فلا دليل على كونها
شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال فى البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى

قوله فاذا فرض الاتحاد آه كقولنا كل آ ب وكل ب ج ينتج من الاول كل ا ج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا فى الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة حسن چلبى رحمه الله

قوله فان قلت اذا لم يعتقدها آه فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله ولا تصديق علميا له ايضا لا يصح قلت عدم اللزوم ممنوع فان الجازم جازم بالحقية البتة حسن چلبى رحمه الله

المدرسين واما عند ملاحظتهما على الترتيب اللايق فلا يصح ذلك المثال ثم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان
الترتيب مفقودا وامكن ذلك الظن **المقصد العاشر** قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير
العلم بالمدلول قال الامام الرازي سنادليل مستلزم كوجود العالم ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة
هي نسبة بينهما متاخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل
كما نقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو الحدوث او الامكان وهو
مغاير له عارض له وقال آخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى
ذاته والا اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان نكون لكل دليل وجه دلالة يغايره لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك
الوجه الذي هو سبب دلالة الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة
تغايره والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى الله والصانع
بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمه امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل بالعالم على الصانع
فليس ثمه امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره مولانا قريب مما قال مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره
كما سيأتي بل يشبه ان يكون رجوعا الى ذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل وستقف عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال
الصفة مع الموصوف قال ... نا قد المحصل من المسئلة انما يجري فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى
فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده تعالى مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود
ما سواه فالمغاير لوجودهما سواه هو وجوده فقط وقد اجاب ... بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري
ليس بموجود في الخارج كالامكان او الحدوث **المرصد السادس** في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل
الى المقصود بتوسط النظر وفيه مقاصد **الاول** في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مط اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه
وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له و اراد
بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر في احواله ليتناول المفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل
الى المط كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب ح
يلزم تناوله للمقدمات اذا لم يوخذ مع ترتيبها واطلق المط ليتناول المط التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما
تصورا او تصديقا فكذا المط الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المط تصورا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر
فيه اليه معرفا وان كان المط تصديقا يسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن كالغيم
الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص
الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول كالحمى
على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى هذا برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة الى المعلول تعليلا وبرهانا
لميا **المقصد الثاني** المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق الى معرفته وسببها فلا
بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون معلوما ويكون ايضا اجلى منه

اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف منهما تفرع على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء
بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة ويسمى دورا مصرحا كقولك الشمس
كوكب نهاري والنهار زمان كون الشمس طالعة او اكثر وهو يسمى دورا مضمرا كقولك الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل
بالتدريج والتدريج وقوع الشيء في زمان والزمان مقدار الحركة ولا بد اشارة الى شرط اخر للمعرف اي لا بد ان
يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه اي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا
او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف فيه وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او لخرج
عنه بعض افراده على تقدير كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ومنعكسا وهو ان يكون
بحيث يصدق على كل ما صدق عليه المعرف **واعلم** ان اشتراط المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ ح
يحصل التمييز التام بحيث تمتاز جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا
الرسم منه تام يميز المرسوم عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط لجودة الرسم
كيلا يتناول ما ليس من المرسوم ولا يخلو عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايدوا ذلك بان المعرف لا بد ان
يفيد التمييز عن بعض الاغيار فانما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره واما التمييز عن جميعها فليس
شرطا له لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص بالشيء اما ذاتي او عرضي كذلك قد يكون بوجه عام ذاتي
او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره هذا كان اولهما ولا بد فيه في المعرف
من تمييز مساو للمعرف فان كان التمييز ذاتيا يسمى المعرف حدا والا يسمى رسما وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك
بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة
والجنس القريب والا فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز
اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز اخذه
في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا دون البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له
وان يركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون ذلك الغير بديهي التصور يحد بهما والا فلا يحد بهما اذ لم يقع
جزء لشيء وكل متصور كسبي مركب او بسيط له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم
والا اي وان لم يكن له خاصة كذلك لم يرسم وان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه التام
بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان آخران من التعريف **الاول** التعريف بالمثال سواء كان
جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا كقولك العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو
بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك
المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا اي وان لم يكن تلك المشابهة
مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر
شاع في مخاطبات المتعلمين التعريف بها **الثاني** التعريف اللفظي وهو ان لا يكون اللفظ واضح الدلالة على معنى فيفسر
بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا يراد به افادة تصور غير حاصل

الطرد هو التلازم في الثبوت والعكس
هو التلازم في الانتفاء يعني كلما
تحقق الحكم على بعض الافراد في الجملة
تحقق الحكم في البعض وكلما تحقق
الحكم على بعض الافراد تحقق الحكم على
الافراد في الجملة لانه لو لم يكن كذلك
يلزم عدم تحقق الحكم على تقدير تحققه
وانه محال وايضا كلما لم يتحقق الحكم
على الافراد في الجملة لم يتحقق الحكم على
بعض الافراد وكلما لم يتحقق على
بعض الافراد في الجملة لم يتحقق الحكم
على الافراد لانه لو لم يكن كذلك
يلزم تحقق الحكم على تقدير عدم
تحققه وانه محال كذا قرره
الاستاد اعني المولى الفاضل
حسن افندي سلمه الله

العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول

الطريق الموصل الى المقصود

المعرف

الدليل

الامارة

البرهان الاني

التعليل

لا اشتراط المساواة عند القدماء

الحد التام

الحد الناقص

التعريف بالمثال والمشابهة

التعريف اللفظي

انما المراد تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق
وهو طريق اهل اللغة وخارج عن المعرف الحقيقى واقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة
فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقى الذى يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل من
التصورات ينقسم الى قسمين الاول ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود فى الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا
علم مثلا مفهوم الجنس مطلقا واريد تصوره بوجه الكمل فان فصل نفس مفهومه باجزائه كان ذلك حدا له اسميا وان
ذكر فى تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له اسميا والثانى ما يقصد به تصور حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة
اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين لا يتجه عليه منع لان المتصدى لهما بمنزلة نقاش ينقش الى فى ذهنك صورة مفهوم
او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق لم يقصد به الحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا
لكان مصدقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع فى تصويره بوجه اكمل
فليس بين الحد والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجرى مجرى ان
يقال للكاتب لا نم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نم ان هنا حد للانسان وان الحيوان جنس له او الناطق فصل له الى
غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا فى الحقائق الموجودة وكان حتم
النقاد دونه وان سهل فى المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح الموصوف
به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات فانه سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فعل اعنى
يبطلان جمعه وفساد نقضه والا فلا ويقال ايضا هذا معارض بان الاعتقاد المقتضى لسكون النفس فان سلم الحد كما
بطل جمعه والا فلا اذ لا تنافى بين مفهومى هذين الحدين بل كل منهما مفهوم على حدة اما اذا قيل الانسان حيوان ناطق
واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع الذى يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه يقدم
فى التعريف الاعم لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى ولان الاخص قيد مخصص اياه فكان تقديمه عليه انسب ثم يقال
زاد واجب فى الحد التام تحصيل الجزء الصورى حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشىء اذ ليس للحد التام جزء
خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة فى الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التى لا يفهم معناها
فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وذلك مما يختلف بالقياس الى السامعين فان اصطلاحات كل قوم مشهورة
عند اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ظاهرة حتى يتردد السامع فى المشترك بين المقصود
وغيره ويتبادر ذهنه من المجاز الى غيره وبالجملة فعن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه يبطل الاظهار
والتوضيح فلا بد من ظهور الدلالة **المقصد الثالث** الاستدلال اما بالكلى كالحيوان مثلا على الجزئى كالانسان
فان يستدل بحال الاول على حال الثانى وهو ما يستدل فيه بحال الكلى على حال الجزئى فى القياس وعرف بانه
قول اى مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع واما معقول هو جنس للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف
لانك اذا قلت قول من قضايا يتبادر منه ان بعضا منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحد متى
سلمت تلك القضايا سواء كانت مسلمة صادقة فى نفس الامر ولا لزم عنه اى عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية
غير لازمة لشىء من المقدمتين كما فى قياس المساواة او غريبة لانه لاحدى المقدمتين مغايرة لها فى طرفيها كما اذا بين

اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف عن هذه القيود على ما ينبغى
يحتاج الى مزيد اطناب مشهور فى الكتب المبسوطة واما بالجزئى على الكلى اى بحال الجزئى على حال الكلى وهو الاستقراء
من استقرات الشىء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلى لثبوته فى جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج
واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد يعده الواحد ومثل ذلك يسمى قياسا مقسما واستقراء
تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن لجواز ان يكون ما لم يستقرا من جزئيات ذلك الكلى على خلاف ما استقرى منها كما يقال
كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما نشاهده من الحيوانات كذلك مع ان التمساح
بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بالجزئى على جزئى اى بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء قياسا
وهو مشاركة امر لآخر فى علة الحكم وهى الكلى الشامل للجزئين قالوا لا بد بين الدليل والمدلول من مناسبة مخصوصة
وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث
عليهما وهو التمثيل فان قلت ههنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال بالكلى على كلى قلنا ان دخلا اى
الكليان المذكوران تحت كلى ثالث مشترك بينهما يقتضى الحكم فهما جزئيان له اى لذلك الكلى الثالث الذى هو علة الحكم
لان المراد بالجزئى ههنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافى لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه اعنى المسماة بالحقيقى
وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا فى التمثيل لا قسما برأسه والا اى وان لم يدخلا تحت ثالث مشترك هو علة
الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم احدهما الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضى الحكم
ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد
استدللت باحد الكليين المتساويين على الآخر لا بالكلى على الجزئى فهذا خارج عما ذكرتم من انواع الاستدلال
مع انه من قبيل القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلى على الجزئى او باحد المتساويين على الآخر
فهو القياس قلت المقصود انا قد اثبتنا فى المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية لاتصافه
بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذى يعلل به الحكم اى الحيوانية على كل واحد واحد
من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان ولا شك ان كل
واحد منها جزئى لمفهوم الناطق فيرجع الى الاستدلال بالكلى على الجزئى وقد يجاب عنه ايضا بان كل واحد
من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر لانه يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى اندراجه فيه ولا يخفى بعده
وعدم جريانه فى مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا وههنا بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائى
المتصل فى مثل قولك ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا لكنها طالعة او لكن النهار ليس بموجود لم يستدل
فيه بالكلى على الجزئى اصلا وكذا الحال فى الاستثنائى المنفصل فى مثل قولك اما ان يكون زيد فى البحر واما
ان لا يغرق لكنه ليس فى البحر فلا يغرق او لكنه غرق فيكون فى البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول
اما بالاشتمال كما ذكروا او بالاستلزام الذى لا اشتمال فيه اما صريحا كما فى الاستثنائيات كما فى الاستثنائيات المنفصلة
واما الاقترانيات الشرطية فراجعة الى الاستلزام او الاشتمال فتامل **المقصد الرابع** القياس وهو العمدة
لافادته اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيده الا اذا كانت

الشكل الاول

العلة فيه قطعية و ح يرجع الى القياس هكذا النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صورة خمس الاول ان يعلم حكم
ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط لاخر هو الاصغر كله
او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم الايجابي او السلبي للاخر كذلك اي لكله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد
اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه مع فعليتها والى نتايجه الاربع اللازمة من ضروبه الاربعة لزوما ضروريا

الشكل الثاني

الثاني ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاكبر ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم لاخر هو الاصغر
كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الاخر كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف
مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا سلبا كليا
او جزئيا يحتاج في العلم بلزومه الى نوع تأمل وهو ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للاخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان

الشكل الثالث

الثالث ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولابد ان تكون ثبوتهما او ثبوت احدهما
لذلك الثالث كليا فيعلم ح التلاقي بينهما في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التلاقي فيما عداه بل يجوز
ان يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا لاجرم كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة واما الضابط
فيما ينتج نتيجة السلب فهو ان يعلم ثبوت احد الامرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الاخر عن
ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الاخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الاخر عن صاحبه في ذلك
الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان الشكل الثالث لابد
فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا موجبا او سالبا وانما لم يتعرض للشكل الرابع
لانه بعيد عن الطبع محتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى مؤنة زائدة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء

الملازمة

من غيره الرابع ان يثبت ملازمة اي لزوم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم
الملزوم والا اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم او من عدم اللازم عدم الملزوم فلا لزوم بينهما
اذ قد وجد الملزوم ح بدون اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود
الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس ان يثبت المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما

المنافاة

عدم الاخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم من ثبوت صدق ايهما كان عدم صدق الاخر اي كذبه وان تنافيا كذبا
فقط لزم من ثبوت كذب ايهما كان عدم كذب الاخر اي صدقه ففي كل واحدة من هاتين المنافاتين نتيجتان واذا
اجتمعتا معا كان بينهما اربع نتايج ولهذه الصور الخمس وما يتعلق بها تفاصيل جمة قد افردناها بفن على حدة الا ان
ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه

المقصد الخامس

ما مر من الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان سلكهما
بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا
لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل عليه فيثبت تارة ببطلان ادلة المثبتين لذلك الشيء وبيان ضعفها
وفسادها مع عدم وجدان دليل سواها واخرى بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء
اي تتبعناها فلم نجد ههنا شيئا منها وهو عايد الى الاول اذ ماله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر
وجوه الادلة فالتمسك بالاول اولى واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار الى

الاول بقوله فاذ لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه لسقطت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا
لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوز ثبوت ما لا دليل عليه فيجوز
ان يكون تلك الجبال الحاضرة لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته واسقطت النظريات ايضا لجواز وجود معارض للدليل
لا نعلمه لعدم ما يدل لنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل على حكم نظري فان جوزنا ثبوت
ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجوده فلا نعلمه وجاز ايضا
ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه فلم ينكشف لنا ولا نعرفه ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين
من الدليل فظهر ان تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني
بقوله وايضا فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو جوزنا
ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته مح والجواب ان قولكم في شيء معين انه لا دليل عليه
اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم فان اردتم الاول قلنا عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر
ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيدان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل
لم يطلع عليه احد وان سلم فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع تعالى لو لم
يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم
ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على
ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور
التي ليست عندهم ادلتها ولزم ان يكون الاجهل بالدلايل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم
بعدم ذلك الشيء فيساوي الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على
ثبوته فان اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا
فيكون الاجهل بالدلايل اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدلايل قد يحدث في الاستقبال فمع هذا الاحتمال لا يكون
الجهل به في الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع
بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر ولا
عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الحاضر ضروري لا يتوقف على هذه المقدمة
القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا لكان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا وعدم المعارض
والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف على الاستدلال بتلك
المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس عليه اعني قياس ما لا دليل عليه
من الامور التي لم يدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق والا اي وان لم تمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب
الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها
وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على
الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد

قوله وفي نهاية العقول الخ فان قلت عبارة المصنف صالحة لان يحمل على ما يفهم من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم رجعه الى العلم بالدليل قلت لان الكلام في رد الشق الثاني من شقي الترديد والملائم ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى

لايقال عدم دليل الثبوت يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع انسان ما يدل على نبوته جزمنا بانه ليس نبيا بلا
شبهة بخلاف عدم دليل عدمها فانا اذا لم نجد ما يدل على نبوته لم نجزم بانه نبي فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود
مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا وايضا يلزم منها اي من كون
عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع ويلزم منهما اي من كون عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء
نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يمتنع هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال لانا نقول الجزم بعدم نبوته اي نبوة من لا نجد دليلا
على نبوته ليس لذلك المدرك الذي هو عدم الدليل على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد عليه السلام ولولا هذا القاطع
لما جزمنا بعدم نبوته واما الثاني اي الجواب عنه فالغرض مما ذكرنا ليس هو ان الاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت طريق
مستقيم حتى يتجه علينا انه يفضي الى اثبات ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت
على النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه ممتنع لوجوه منها ما ذكرتم من انه
يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يتمشى هذا الجواب لو ثبت التلازم بين جواز الاول وجواز الثاني لكنها لم يثبت ودعوى
عدم الفارق مع ظهوره غير مسموعة الطريق الثاني من هذين الطريقين الضعيفين قياس الغائب على الشاهد وانما يسلكونه
اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه فيقيسونه على الممكنات قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبا عن
الحواس فلا بد فيه في هذا القياس بل في القياس الفقهي مطلقا من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو
اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه
او كون خصوصية الفرع الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه اي
في اثبات العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امور ثلثة احدها
الطرد والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم عدم وذلك
مثلا قالت المعتزلة ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا غرض لاحق قبيح في الشاهد لانا اذا تأملنا وجدنا ان
الفعل اذا وقع على هذه الوجوه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات
وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن الله تعالى لوجب ان نحكم بقبحه لوجود علته ولو صح
ما ذكرتم من ان الدوران يدل على علية المدار للداير دل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دايرة معه وجودا
وعدما وكونه علة لها ممتنع قطعا وكذا المشروط داير مع الشرط المساوي والمعلول ايضا داير مع الجزء الاخير
من العلة وليس شيء من هذه المدارات علة للداير فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض بهذه الصور فان قلت
كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا لها فلا نقض قلت فليس الاستدلال
بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه مثلا صالحة لعلية القبح في الفعل مما لا يتيقن به اصلا وان جاز ان يظن
والمقصود هيهنا انما هو التيقن دون الظن وايضا يجوز ان يكون المؤثر في الحكم الداير امرا مقارنا للمدار دونه
وح لا يكون المدار علة للداير وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه الاول الرجوع الى
انه لا دليل عليه اي على المقارن فيجب نفيه وقد علمت فساده الثاني انهما اي المدار والداير متلازمان علما يعني اذا علم المدار
وحده ولم يعلم معه غيره علم الداير واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الداير فدل على ان العلة دون ما يقارنه

قياس الغائب على الشاهد مشكل

الطرد والعكس المسمى بالدوران

الطرد وجب الحكم بوجود العلة وهو التلازم في الثبوت والعكس هو التلازم في الانتفاء

مثلا اذا علمنا في الفعل هذه الوجوه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيرها اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم
قبحه وان علمنا ساير الاشياء فلولا ان هذه الوجوه هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم
بالمتضايفين كالابوة والبنوة فان العلم بكل واحد منهما وحده من غير ان نعلم معه غيره مستلزم للعلم بالآخر مع ثبوت الدوران
بينهما من الجانبين ولا شك انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في نفسه
ولا كل ما نعلم به وحده من غيره علة لذلك الغير فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع الاتفاق على انها غير مؤثرة اصلا الا ترى
انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول
الغذاء الجيد علمنا حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل
الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتأثير وانت خبير بان هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة
واما المعتزلة فربما خالفوهم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا من المسببات يعلم بها اسبابها وليست علة لها وكذا
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم بالمدار وحده يقتضي العلم بالداير فيكون علة له مبني على
ان كل ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وسيتبين بطلانه في مسئلة العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث
لو لم يدل كون المدار علة للداير وجاز معه ان يكون الداير معللا بغير المدار لجاز اسناد المتحركية الى علة غير الحركة مع
دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان سلم التغاير بين
المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية وان سلمناه كما هو مذهب مثبتي الاحوال فلا
نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير ذلك الحركة كان معناه جوزوا
ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجبها وفساده ظ والحاصل ان العلية هيهنا معلومة مع قطع النظر عن الدوران
فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر الرابع المقارن الذي زعمتم انه
يجوز ان يكون هو العلة للداير ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر حصل المط الذي هو الحكم
اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم المط الذي هو قبح الفعل الداير مع تلك الوجوه مثلا
والا اي وان لم يلازم ولم يساو لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا لانه ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا
وجودا وان كان اعم لم يكن المدار مدارا عدما قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار دونه في
صورة النزاع اي نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم هناك وغير
موجود معه في صورة النزاع فلا يوجد الحكم هناك مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عدا هذه الصورة ودعوى
كونه مدارا له في هذه الصورة ايضا مصادرة على المط وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة للعلة
المشتركة السبر وهو قسمة غير منحصرة كما يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او محلا ثا
او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه وتعالى موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد تكون
العلة المقتضية لصحة الرؤية في السواد امرا آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت
ذلك الامر الآخر فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث

الدوران

السبر

الالزامات

الامور التي هي اشهى الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم لعلة فان قيل
لو جد في الاصل الذي يقول به الخصم ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات
من انواع القياس بالحقيقة فتكون تارة على قياس الطرد اما في الاثبات كقول الاشعرية الله عالم بالعلم لانه مريد
بالارادة اتفاقا واما في النفي كقولهم النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولده واخرى على صورة قياس العكس كقول الاشعري
في خلق الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالباري تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة
اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين
لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم بين منع وجود
علة الاصل في الفرع وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة في الفرع وان لم يسلم
له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فههنا قياس مركب الاصل كما عرفته في التذكير فللمعتزلي ان يقول
انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندنا صفة جايزة له والصفات الجايزة معللة
والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلتم ان المريدية صفة جايزة ظهر الفرق والا منعت
كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت عن اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان
قدرته على الاعادة اما ان يكون عين القدرة المتعلقة بالايجاد او غيرها والاول بط لان القدرة المتعلقة
بالايجاد لها بحسب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات باعادة ما علم ومعنى في ذلك
الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد في محل واحد متعلقة بايجاد
شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ح
بطلان التفاوت بين القادر والاقدر والثاني ايضا بط لانه اذا كانت القدرة المتعلقة باعادة الشيء غير
المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح قيام كل واحدة من القدرتين
بشخص على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو مح فهذه الاصول التي اعتقدتها ساقتني الى الحكم
باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت بفساده الحكم في الاصل وهو
اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات العلية سهو من المصنف لانه قسم من القياس
بلا شبهة كما تحققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الخ وانما وقع منه هذا السهو بناء على
ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم ما لا دليل عليه يجب نفيه وبين ضعفه ثم
قال الثاني القياس الذي هو من انواع رد الغايب على الشاهد او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان كون الحكم في
الاصل معللا بعلة موجودة في الفرع وهم في بيان ذلك طرق الاول الطرد والعكس واستوفى مباحثه
ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية السبر والتقسيم وضعفه ثم قال والثالث
الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي
رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق
المثبتة للعلة المشتركة **المقصد السادس** في المقدمات اي القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل

المقدمات

الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا على قسمين قطعية يستعمل في الادلة القطعية وظنية يستعمل في الامارة
فالقطعية اي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقة الواقع واعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا
والمراد ان القطعية الضرورية التي هي المبادي الاول سبع الاولى الاوليات وهي ما لا يتوقف النفس فيها بعد تصور
الطرفين وملاحظة النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء
في تصورات اطرافه وهذا القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المستعلة النافذة في التصورات الثانية قضايا
قياساتها معها وهي قضايا تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس يوجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو
الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي
منقسمة بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج الثالثة المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بمجرد الحس الظاهر
مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى هذه محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا
فكرة وان لنا خوفا وغضبا وتسمى هذه وجدانية وقضايا اعتبارية ويعدها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها كشعورنا
بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا احكاما جزئية كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان كل
نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فتعد الاحساسات الجزئية تعد النفس
لقبول العقل الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تودي الى اليقين اذا كانت صائبة فلولا
ان العقل تميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن الخطاء الرابعة المجربات وهي ما يحكم به
العقل بواسطة الحس مع التكرار مكررا لا يدع ذلك من قياس خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما
او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف ماهية ذلك السبب واذا علم حصول السبب
حكم بوجود المسبب قطعا وذلك مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وبان شرب السقمونيا مسهل الخامسة
الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا
ان افعاله تعالى متقنة محكمة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا وكذا لما شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكلات النورية بحسب اختلاف
اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس
الخفي كما في المجربات **والفرق** بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن
لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما او اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا
ولذلك كان القياس المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادسة المتواترات وهي
ما يحكم بها لمجرد خبر جماعة يمتنع تواطوهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة وجالينوس ومن اعتبر في التواتر عددا معينا
فقد غلط فان ذلك مما يختلف بحسب الوقايع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا حصل اليقين فقد تم العدد
ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان تكون مستندة الى المشاهدة فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا
من شانه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات السابعة الوهميات في المحسوسات
فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل يصدقه في احكامه على المحسوسات
ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما

الاوليات

القضايا التي قياساتها معها

المشاهدات

المجربات

الحدسيات

المتواترات

الوهميات في المحسوسات

تحقيق المبادي الأول السبعة المذكورة واستقراؤها

وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فانه اذا حكم عليها باحكام المحسوسات كان حكمه كاذبا كحكمه بان كل موجود فلا بد وان يكون في جهة وفي مكان **واعلم** ان المبادي الأول السبعة هي الأوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله والصبيان او من تشرب فطرته بالعقايد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس والتواتر فلا يمكن له ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبعة ان تصور الطرفين ان كفى في حكم العقل فهو الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج العقل الى امر ينضم اليه ويعينه في الحكم فذلك الامر ان كان التوهم فهو الوهميات وان كان غيره فهو المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية التي يحكم العقل بها ولا شك ان ذلك الامر يكون مبادي لتلك القضية فان كانت لازمة لها فهي قضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات او بصعوبة فهي النظريات وليست من المبادي الأول او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى ما ينضم اليه وهو استماع الاخبار في التواتر وتكرار المشاهدة في التجربة والى امر اخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على القياس الحاصل بلا تجشم كسب جديد فلذلك ادرجت فيما قبله **و**المقدمات **الظنية** التي تستعمل في الامارات فقط اربع الاولى مسلمات تقبل على انها مبينة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثانية مشهورات اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد تكون مشهورة عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل باطل وبالجملة فالمشهور ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات شرعية او انفعالات خلقية او غيرها سواء كانت صادقة او كاذبة الثالثة مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعمل في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابعة المقرونة بالقرائن كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين ذوات فروع كثيرة من المسائل العظيمة الكلامية **الاولى** انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه ليتعين الواحد قالوا ليس عدد اولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت له ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا تتناهى وذلك محال فالقول بالعدد باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة عدم جواز تعلق علم واحد منا بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها معا وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا ارادوا

المسلمة

المشهورة

المقبولة

المقرونة بالقرائن

الاولى

قوله اما لمصلحة عامة آه النظام ضروح تطابق الآراء على الوحدانية كما في المثال المذكور اعني لا اله الا الله عن تفصيل السبب الذي ذكره فتامل حسن چلبي

اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجح عدد على عدد وذلك نحو كون الله تعالى عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته لما وجب ليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما بكل ما يصح ان يعلم وهو المطلوب ونحو كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان واولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الاثنان مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد ثبوت آخر ولا من انتفاء عدد انتفاء آخر وعدم الاولوية في ذهننا لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه وجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل نختار الاول وهو عدم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء حكم مثله من سائر الاعداد فان المثلين يتشاركان في الاحكام اللازمة فلو صح الثاني الذي هو عدد من الاعداد مثلا صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكرته اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لزم في صورة الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الاثنين والثالث فاذا انتفى انتفى الواحد قطعا فان قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر مع كل عدد صورة منوعة هي مبدا الخواص لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزم في صورة الاستدلال على اثبات ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله واذن يلزمهم صحة قدم العالم فانه يصح تقديم احداثه على الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلثة وهلم جرا لان الاوقات كلها متساوية فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وهذا الذي ذكرناه من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما حققته وتخصيص جانب النفي سؤال وهو ان ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل عليه لم يقس عليه ما لا يمتنع من الاعداد المتناهية اذ ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا اي وان لم يمتنع ما لا يتناهى من الاعداد لدليل دال عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص اي محالا فلا يتم الاستدلال والمقدمة **الثانية** وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كنفي المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفات موجودة قديمة قايمة بذاته والا ساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه فتكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس وكنفي المعتزلة كونه تعالى عالما بعلم والا فهو اي علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا في نفسه وبانه في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه تعالى او من قدم علمه قدم علمنا وكنفي المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا شاركت الله تعالى في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره الا يرى ان الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا بل الاشياء المتخالفة الحقايق متشاركة في عوارض

قوله وعالميته امر واجب يحتمل ان يشير به الى عدم النقض بعدم علمنا بما لا يتناهى مع انا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب وكونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة حسن چلبي

كيف ويستحيل ثبوتها المقدمة **الثالثة** انهم اذا ارادوا اثبات صفات لله تع قالوا هذه صفة كمال فيثبت لله واذا ارادوا
نفي صفة عنه قالوا هذه صفة نقص فينفى عنه وقد تعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلثة في الافعال
فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية ولحوق عوض نقص فيجب ان ينفى
عنه وهو اي الكمال في الافعال هو الحسن والنقصان في الافعال هو القبح وتعتبر ايضا في الذات فيقال الوجوب
الذاتي كمال فيجب ثبوته له تعالى والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما تثبت هذه المقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات
الصفة ان لو قبلها اي تلك الصفة الذات فان الذات اذا لم تكن قابلة لها لم يكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف
الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم في الازل كمال له تعالى من حيث انه جود مستمر لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه
بها لان فعله يجب ان يكون حادثا لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل معنى الكمال انه ماذا وكانت تلك الصفة كمالا
لها اي للذات لا نقصا بها في نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا ولا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة
مثلا ووجب لها كل ما هو كمال لها بالامكان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر فاثبات ذلك موقوف على انه موجب بالذات **المقصد**
السابع الدليل اما عقلي بجميع مقدماته قريبة كانت او بعيدة او نقلي بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو
الدليل العقلي المحض الذي لا يتوقف على السمع اصلا والثاني وهو النقلي المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى
يفيد الدليل النقلي العلم بالمدلول وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر في المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته
بالنقل دار او تسلسل والثالث يعني المركب منهما هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على نقل في الجملة فانحصر الدليل في القسمين
العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي هذا هو التحقيق ثم انه قد يقسم الدليل الى ثلثة اقسام فيقال مقدماته القريبة
قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص
لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها
ماخوذة من العقل وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأمور به وكل تارك للمأمور به عاص فلا بأس في ان يسمى هذا القسم
الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر صحة تثليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم والمطالب التي تطلب بالدلائل ثلثة
اقسام احدها ما هو ما يمكن عند العقل اي لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى لو خلي العقل وطبعه تردد فيه ما عنده لم يحكم [illegible]
بنفي ولا اثبات نحو جلوس غراب الان على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل
والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب
والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم السلام الثاني من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما
مختارا وبعثة محمد عليه السلام فهذا المطلب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد منهما يتوقف على
الاخر الثالث من المطالب ما عداهما نحو الحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع
دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث
العالم ونحو الوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا
المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه
عليه كما عرفت **المقصد الثامن** الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب او لا

الدليل اما عقلي بجميع مقدماته او نقلي بجميعها

قوله وقد تكون نقلية محضة كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تع افعصيت امري وصاحب المقاصد جعل هذه المقدمة عقلية وعلل بانه لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وعدها الشارح نقلية بناء على ان العصيان خلاف الطاعة وهي الانقياد فيكون العصيان ترك الانقياد وهو ليس عين ترك امتثال الاوامر والنواهي لجواز ان يكون الانقياد في الفعل لا القول كيف لو كان معناه ترك امتثال الاوامر والنواهي كان الحكم على تارك

المطالب التي تطلب بالدلائل ثلثة

قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اي توقف كونها مفيدة لليقين على العلم بالوضع اي وضع
الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اي وعلى العلم بان تلك المعاني مرادة له والاول
وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر الالفاظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات
التركيبية ونقل الصرف حتى تعرف مدلولات هيئات المفردات واصولها اي اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية
الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب واشعارها واقوالها التي يرويها عنهم آحاد من الناس كالاصمعي والخليل وسيبويه
وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطاء على العرب فان امرأ القيس قد خطئ في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية
وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يعني رواية الاحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثاني وهو العلم بالارادة
موقوف على عدم النقل اي نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التي كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه السلام الى
معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعاني الاولى لا المعاني الاخرى التي نفهمها الان منها و[illegible] على
عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد بها معنى مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز
يكون المراد المعنى المجازي لا الحقيقي الذي يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر في الكلام شيء تغير معناه
عن حاله وعدم التخصيص اذ على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم
والتاخير فانه اذا فرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى آخر لا ما ادركناه والكل اي كل واحد من النقل واخواته
الجائزة في الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله
في المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه في التخصيص لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم
بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل
النقلي اذ لو وجد ذلك المعارض لقدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول النقل عن معناه الى معنى آخر مثل قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى
فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي
اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزام اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما بان يحكم بانتفاء مقتضى
كل منهما لاستلزام ارتفاع النقيضين وتقديم النقلي على العقلي بان يحكم بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما
يقتضيه الدليل العقلي ابطال للاصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل لان الطريق الى اثبات الصانع
ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه فاذا
قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال الاصل بالفرع ابطال
الفرع ايضا اذ حين يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع
الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا ادى اثبات الشيء وتصحيحه الى ابطاله وافساده
كان مناقضا لنفسه اي مستلزما لنقيض نفسه ومنافيا له فكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين
اعني نفسه ونقيضه واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على
النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما فلا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما بعينه فلا يلزم شيء من تلك المحالات

قوله واصولها يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص حسن جلبي

قوله وفروعها تثبت بالاقيسة ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف ظاهر واما ثبوتها للغة فلان ما ذكر في اللغة من بيان جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بني آدم متضمن لدعوى انه متى اريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل في ذكر من بني آدم فهذه قاعدة واصل تثبت بها الفروع وهي كلم الرجل في الاستعمالات الجزئية وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار ظنية كبراها حسن جلبي

لانا نقول هذا منع لاينفي المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطاء في الدليل العقلي القطعي وح لايبقى النقلي حجة قطعية يتوقف لاجلها في الادلة العقلية القطعية فقد ثبت انه لابد في افادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لايفيد القطع والجزم بعدم الوجود اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة النقلية على مدلولاتها يتوقف على امور عشرة ظنية فيكون ايضا دلالتها ظنية لان الفرع الموقوف لايزيد على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين نعم لولا تها هنا ما قيل والحق انها اي الدلايل النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات بقراين مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء تلك القراين على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في زمن رسول الله صلعم في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لاشبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل فانه اذا تعين المعنى وكان مراد الله فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه ثم في افادتها اليقين في العقليات نظر لانه اي كونها مفيدة لليقين مبنى على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلايل النقلية والنظر فيها وكون قايلها صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد وتنقل تواترا مدخل في ذلك اي الجزم بعدم المعارض العقلي وهما اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لايمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل **فان قلت** اذا كان صدق القايل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب فيهما فلا فرق بينهما **قلت** المراد بالشرعيات امور تجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء فلا طريق له اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وح جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وح يستحيل ان يوجد ما يعارضه لان احكام البديهة لايتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لايجوز التمسك بالادلة النقلية في المسائل العقلية ثم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسئلة حجية الاجماع ووجوب العمل بخبر الآحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية

الموقف الثاني في الامور العامة

اي ما لايختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل الاقسام الثلثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية والتشخص عند القايل بان

الواجب له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين الجوهر والعرض فعلى هذا لايكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على سبيل الاطلاق كالامكان العام او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لايختص بقسم من تلك الاقسام الثلثة اذ قد اوردنا كلاما من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور العامة المشتركة فلا بد لها من باب على حدة وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات التي هي موضوعات الامور العامة ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها **المقدمة** في قسمة المعلومات الى ما هي موضوعات الامور العامة وهي عند المتكلمين اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت او لا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال او لا فهذه اربعة احتمالات ذهب الى كل واحد منها طايفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما ايضا وهو مذهب اهل الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج وانما اعتبر قيد في الخارج لانهم لايقولون بالوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية يتبعها ثلاثية ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة اي الحال ثابت وقال به القاضي الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين منا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عن ذلك آخرا وقال به بعض المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق بتبعية الغير وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القايمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ لا يتصور تحققها بتبعية غيرها فلا تكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقولنا ولا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال حاصلة للذوات حال ثبوتها وعدمها والجواب ان المراد بكونه صفة للموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا وايضا فاما ان لا كون له في الاعيان وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم

قوله ما يتناول المفهومات باسرها وهذا هو المناسب لمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على اختاره المصنف حسن چلپی

قوله يتبعها ثلاثية ورباعية الى التقسيمات اما بجعل حد تسمى التقسيم الاول الثنائي قسمين او بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر حسن چلپی

قوله صفة لموجود سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة به او معه فاندرج في التعريف نفس الوجود على القول بانه حال حسن چلپی

قوله بثبوت المعدوم فانه لايقول باتصاف المعدوم بشيء اذ الموصوفية تقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده حسن چلپی

قوله وهو المنفي المساوي للممتنع فيه بحث اذ الخياليات الممكنة غير ثابتة عندهم كما سياتي فلا معنى لجعل المنفي مساويا للممتنع الا ان يراد بالممتنع ايضا ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم حسن چلپی

الدلايل النقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات

تقسيم المعلوم على راي المتكلمين

يصدق عليه اى المصدق الثابت على الموجود وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على راى مثولاء تقسيمين لكن الاقسام
عندهم فى الحقيقة ثلثة هى المنفى والثابت الموجود والثابت الذى هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فهو
راجع الى المنفى والمعدوم الممكن فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره
لئلا يتوهم من اطلاق المعدوم على المنفى كون قسيم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم الذى له ثبوت
اعنى المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفى انما يطلق عليه المعدوم مطلقا وليس قسما من الثابت حقيقة الاحتمال الرابع
المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول بعض المعتزلة من مثبتى الاحوال فيقول الكاين فى الاعيان اما ان يكون له
كون بالاستقلال وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذى هو قسم من الكاين فى الاعيان
ايضا قسما من الثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اى غير الكاين فى الاعيان هو المعدوم
فان كان له تحقق وتقرر فى نفسه فثابت والا فمنفى فالاقسام اربعة فظهر ان الثابت الذى
يقابل المنفى يتناول على هذا المذهب امورا ثلثة الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول
الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى المذهب الثانى يتناول الموجود والحال فقط واما المعدوم ففى المذهبين الاخيرين
يتناول شيئين المنفى اى الممتنع والمعدوم الممكن وفى المذهب الثانى يرادف المنفى كما فى المذهب الاول الذى يرادف فيه الثابت
الموجود ايضا واما الحكماء فقالوا فى تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما ان لا تحقق له بوجه من الوجوه وهو المعدوم
واما له تحقق وهو الموجود ولا بد من امتيازه بحقيقته اى لا بد من ان ينفرد الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقة يكون بها هو هو فان
امتاز مع ذلك عن غيره بهوية شخصية يمتنع فيها فرض اشتراكه بين كثيرين فهو الموجود الخارجى والا فهو الموجود الذهنى
فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بحسب الماهية الكلية بخلاف الموجود الخارجى
فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى موجود خارجى وليس له تشخص زايد على حقيقته حتى يمتاز
بهما معا عن غيره وبان الجزئيات المدركة بالحواس ممتازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية
بل ذهنية وقد يجاب بان الواجب سبحانه وتعالى شئ واحد فى حد ذاته الا ان ذلك الشئ يسمى حقيقة من حيث
ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة معه فقد امتاز الواجب بحقيقة
وهوية شخصية متغايرتين اعتبارا وذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك بالحواس لا يمتاز فى تحققه الذهنى
بماهية وهوية تنضم اليها فى هذا التحقق بل المتمايز فى الخارج بماهية وهوية شخصية الحاذى فى الذهن لا على وجه
ينضم فيه تشخص الى ماهيته والفرق ظ بالتامل الصادق فيصدق عليه انه ممتاز عن غيره بحقيقة فلا الحقيقة
تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصيلا
يترتب به عليه آثاره ويظهر منه احكامه فهو الموجود الخارجى والعينى اولا وهو الموجود الذهنى والظلى والموجود
فى الخارج اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته
احتراز عن الواجب لغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شئ اذ لا ممكن بالغير بل هو رعاية للموافقة واظهار لكون
الامكان مقتضى الذات كالوجوب فهو اى الممكن لذاته اما ان يوجد فى موضوع اى فى محل يقوم ذلك المحل ما حل فيه
وهو العرض او لا يوجد فى موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد فى محل او وجد فى محل لا يكون موضوعا فقوله لكنه

قوله الكاين فى الاعيان اما بالاستقلال آه فان قلت قد مر ان الكلام فى تقسيم المعلومات فيجب ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت لو سلم الوجوب فهو فى قوة قولنا المعلوم اما كاين او غير كاين والكاين كذا وكذا الخ وانما لم يصرح به اعتمادا على السباق حسن چلبى

تقسيم المعلومات على مذهب الحكماء

قوله ما يمكن ان يعلم آه المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهنى خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمة فالمعلوم واما قول الشارح ولو باعتبار فلانه لا يمكن العلم بكنه حقيقته تعالى عند الفلاسفة فقيده ليندرج الواجب فى المقسم حسن چلبى

تقسيم الوجود على راى الحكماء

الا ليس احترازا عن شئ اذ لا ممكن بالغير فيه بحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوضعية والوصفية ليس مقتضى الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يضر فى الحمل على الاحتراز فتامل حسن چلبى

يقوم ما حل فيه احتراز عن الصورة لوجودها فى محل وهو المادة لكنه اى ذلك المحل الذى هو المادة غير مقوم
لما حل فيه وهو الصورة فان المادة هى المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر لا عرض مع كونها حالة
فى محل فالمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على العرض ايضا والموضوع
والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج الاخصين تحت الاعم وكذا العرض والصورة متباينان مندرجان
تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اى فى الخارج اذ لا يثبتون الموجود الذهنى اما ان لا
يكون له اول اى لا يقف عند حد يكون قبله اى قبل ذلك الحد العدم وهو القديم او يكون له اول اى يقف وجوده
عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات او حال فى المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال
فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعنى به اى بالمتحيز بالذات المشار اليه اى الذى يشار اليه بالذات اشارة حسية
بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها
حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية والحال فى المتحيز هو العرض ونعنى بالحلول
فيه اى فى المتحيز ان يختص به بحيث يكون الاشارة الحسية اليهما واحدة كاللون مع المتلون فان الاشارة الى
احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا فى الكوز مطلقا
وان كان حالا فيه لغة وما ذكره تفسير للحلول فى المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول لحلول صفات
الواجب تعالى فى ذاته فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعنى الذى جعلناه قسما ثالثا من اقسام
الممكن الحادث وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم نجد عليه دليلا فجاز ان يكون موجودا وان لا يكون
(يعنى عند الجمهور وان ثبت عند بعض منا)
موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا فمنهم من قنع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما
انه لو وجد لشاركه البارى تعالى فى هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا فى متحيز ولا بد من ان يمتاز عن البارى بغيره اى
هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب فى البارى من المشترك والمميز والثانى ان هذا الوصف اخص صفات البارى
تعالى فانه اذا سئل عنه اى عن البارى تعالى لا يجاب ذلك السائل الا به اى بهذا الوصف فيقال هو موجود لا
متحيز ولا حال فى متحيز فلو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا فى الحقيقة فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم
وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك فى الوصف بينهما وهو سلبى كالوصف الذى نحن فيه التركيب فى شئ من
المتشاركين لجواز اشتراك البسيطين الحقيقيين فى عارض ثبوتى كالوجود او سلبى كنفى ما عداهما عنهما وجواب
الثانى انا لا نسلم انه اى هذا الوصف اخص صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتى واما كونه موجبا للكل ما عداه
او العلم اذ لا اشتراك له تعالى فيها غيره وجواب الثانى بوجه آخر ان يقال سلمنا الدعوى اى دعوى كون هذا الوصف
اخص صفاته تعالى لا يخلو عن مصادرة لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث
لا يكون متحيزا ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاهتم بها دون
المرصد الاول
فى الوجود والعدم وفيه مقاصد **الاول** فى تعريفه اى تعريف الوجود فقيل انه بديهى تصوره فلا يجوز ان
يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بديهة ولا كسبا والمختار انه
بديهى لوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظ منها فان بداهة التصور خارجة عنه فجاز ان يكون

قوله لكنه غير مقوم لما حل فيه ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح اعنى الدخول فى الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم ففيه بحث لان التقويم ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الآخر فالاولى ان يقول اى محل يقوم ما حل فيه وحده اى دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سيذكره الشارح فى تحقيق عدم وقوع الحركة فى مقولة الجوهر فليتامل حسن چلبى

تقسيم الموجود على راى المتكلمين

الوجود ٦٩

قوله الاول فى تعريفه اى هل له تعريف ام لا واذا كان له تعريف فما هو
قوله كما هو الظ منها اى من عبارة الوجوه فان المتبادر من التعاليل وقد بينا فى مباحث العلم كيفية احتياج العلم ببداهة البديهى الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر حسن چلبى

مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببديهية تصوره بديهي ايضا لكن قد يحتاج في الامور
البديهية الى تنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة **الاول** انه جزء وجودي لان المطلق جزء للمقيد بالضرورة وهو متصور
بالبديهة لان من لا يقدر على الكسب حتى البله والصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة بديهي اذ لو
كان كسبيا محتاجا الى التعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل اي اذا
تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبديهة وقلنا ان تصوره كسبي فلا بد من الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده
وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا
دفعا للتسلسل او الدور اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل على بديهية تصور الوجود
فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبديهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا قال
الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء من وجوده والعلم بالجزء
سابق على العلم بالكل والسابق على غير المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل علم الانسان بوجوده مكتسب قلنا
سفسطة في باب النفس وبتقدير التسليم لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود
المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل لا بد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا
فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هنا على ان علم كل انسان بانه موجود ضروري فلا اشكال في ذكر الدليل
وان حمل على ان كل انسان يتصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم
ان المصنف مع تصحيحه بان وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي قال هنا او نقول
بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلا بد في الدليل من مقدمة موجبة فلا يتم
بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل آخر بل لا بد من الانتهاء
الى دليل مشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي تصور الوجود المطلق
بالبديهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكره من المقدمة الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق
فلعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس
الى الثبوت فلا بد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود
المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول انا لا نسلم ان وجودي حقيقته بكنهها متصورة بالبديهة نعم انا
موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما وانا
احضرته انا والمشار اليه بانا حقيقته بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم
منه بديهة تصور الوجود المطلق بوجه ما ولا نزاع فيه انما الكلام في تصوره بكنهه بديهي هذا اذا كان الوجود
معنى واحدا مشتركا وذاتيا لما تحته من الجزئيات واما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق يتصور بديهة
او كسبا واذا كان عارضا لافراده لم يلزم من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا فان قلت
المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد
عبرت عن فرد بذلك العارض مع فلا بد ان يكون متصورا قلت يكفينا التصور لذلك العارض بوجه ما قبل

يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون
هناك المفهومان عارضين لحقيقتهما قوله في التنزل اولا لا بد من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا نعم لا بد من
دليل هو ضروري اي معلوم بالضرورة واما وجوده فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا
يكون عدميا ايضا كعدم الغيم الدال على عدم المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر على صدق المدلول
فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين **والحاصل** انا نتوصل
بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما الى المدلول كذلك نتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى
المعرف فلا يتم استدلالكم فان المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لا بد ان يعلم ويوجد في الذهن
ويكون بديهيا او منتهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان اللازم
وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع
ممنوع بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان نحو قولك شريك الباري
ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع وهو
المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على بديهية تصور الوجود وهو ان يقال
قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف على تصور الموجود والمعدوم فيكون تصور
الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق على تصور تغايرهما الذي هو
الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصورات هذه الامور ايضا بديهية وان
قيل ان زعمت انه اي هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم
بان ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت
ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه
معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا
فلا مصادرة لان بديهيته مطلقا في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببديهيته
على العلم ببديهية اجزائه اي العلم ببديهية كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل
لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علمنا اجماليا ان كل واحد من اجزائه بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة
بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببديهية جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه
ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان
اجمالا لا غير الحكم عليه باعتبار خصوصه فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد
موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى تخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم
والشيء الذي تردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببديهيته
على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه الثاني انه يكفي تصورهما اي تصور الموجود والمعدوم بوجه ما

فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزائه وهذا التصديق بكل اجزائه ... من اجزائه بديهي فالوجود بديهي

والنزاع انما وقع بالتصور بالكنه الوجه الثالث وانما ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه
ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما
تعريفه بالحد فلان الحد كما عرف انما يكون بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اي وان لم يكن بسيطا بل مركبا
فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات
فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل واحد منها ليس بوجود لابد ان يحصل امر زايد على تلك الاجزاء هو
الوجود والا اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زايد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي
ليست بوجودات فيكون ذلك الامر الزايد الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو عارض لها مسببا من اجتماعها فيكون
هي اي تلك الاجزاء علل الوجود وهو عرضا لكونه مسببا من اجتماعها عارضا لها لا اجزاء فيكون التركيب في فاعل
الوجود او قابله لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود
فيكون الكل صفة للجزء لكون ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون الصفة تمامها
صفة او بالعدم فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف
بالوجود معه او بعده اي مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله بل هو اما معه
او متاخر عنه او يتصف بوجود قبل اي قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اي الوجود على نفسه او لا تتصف
تلك الاجزاء به اي بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود محض ما ليس له وجود اعني تلك الاجزاء التي
لم تتصف بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه
يمكن استفادته من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرايط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا
تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما عداه ولعل تعريفه وايضا هو اي الوجود اعم المفهومات والاعم جزء الاخص
والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا الفيض من المبداء الفياض عام والنفس
الانسانية قابلة للتصورات فاذا وجدا القابل والفاعل لم يتوقف الفيض الا على اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع وكل
ما كان شرايطه وموانعه اقل كان الى الفيض اقرب لا شك ان اقل شرطا ومعاندا من الاخص لان شرط العام ومعاند شرط
الخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرايط وموانع لا تعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرايط
وارتفاع موانعه اقل بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس وارتسامه فيها اتم من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف وجوابه اي جواب الوجه الثالث انا نختار ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التي يحد بها وجود
قوله فالجزء مساو للكل في تمام الماهية قلنا ان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته وهي اي حقايق الاشياء متخالفة
فكذا الوجودات الواقعة اجزاء للوجود متخالفة في انفسها مخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى
ان الخلاف في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة
فالمناسب ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة بديهيا فلا حاجة
في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان تكون صدق الوجود
على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزائه كذلك ونختار ثانيا ان اجزاءه ليست بوجودات

ولم يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر اخر قلنا نعم وذلك الامر الاخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو
عين الوجود وان كان كل واحد من اجزائه لذلك المجموع ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في فاعله
او قابله ثم ما ذكرتم منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرح بعينه في السكنجبين مثلا فنقول ان كان
اجزاؤه سكنجبينات ساوى الجزء الكل في الماهية وان لم تكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زايد عليها
مسبب عن اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين وعروضاته لا فيه وان لم يحصل كان
السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء تتصف بالوجود او العدم
قلنا كسائر المركبات المعلومة التركيب اذ جزؤها لا يخلو عنها وعن نقيضها فيكون الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا
اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند
الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اي العدم بالعدم وانه اي الوجود بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود
لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم اذ لا واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم
وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط
نعم يلزم اتصاف احد النقيضين بالاخر بطريق الاشتقاق وليس محالا وانما المحال ان يتصف احدهما بالاخر مواطاة
كان يقال مثلا الوجود عدم فمحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها
الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الشيخ الاشعري اتصافه اي اتصاف الوجود بالوجود
لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فمحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل صفة للجزء
لان وجود كل شيء عين حقيقته وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا عن الشيء وقائما به بل ما يحمل عليه سواء كان عين
حقيقته او داخلا فيها او خارجا عنها وقد عرفت ان حكم الشيخ لا يناسب هذا المقام لان الوجود اذا كان
عين الحقيقة فمن الحقايق مركبات ومنها بسائط فكذا الحال في الوجودات وقد يقال في حل الشبهة لا يتصف اجزاء
الوجود لابهامها ولا بذلك اي لا بالوجود ولا بالعدم وهو تصريح باثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح
الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في
الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود وتتصف الاجزاء بوجود معه او بعد او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس
والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل
لان الاجزاء الخارجية المتمايزة الوجود في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود
على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما بيان
تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود يتصف بالعدم اي مفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض
العدمات حتى يكون محالا بل محض المعدومات فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل
مركب من اجزاء متمايزة الوجود في الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض ما هو لا شيء
منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس
عين الانسان في الحقيقة وان كانا متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الاخر فان صفة

كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا
ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب
ان جزء الوجود اذا كان معدوما كان الوجود م

الحق عند الشيخ

الجزء ليست جزءا من المركب ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف
الكنه وايصاله اليه واما انه لا يفيد اي الكنه شيئا من الرسوم اصلا فلا لجواز ان يكون من الخواص ما توجب تصور
كنه الحقيقة وان تكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثالث لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة فانه لا
يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل
على ثبوت المدعى وما ذكرتم من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه
الاعم جزء الاخص ثم بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان
يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب
الفيض عنه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحن لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل
المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من
شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي ذكرتم توهم انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الهويات
اذ العموم والخصوص انما يعرض للشيء باعتبار ذلك فالاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد
اقل فاذا ترتب الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم
او معاند له فهو شرط لتحقق الاخص ومعاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون
العكس اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين
الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين الصور
الذهنية بل هي متعاونة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد منه بدونه نعم اذا كان الاعم جزء الاخص
وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان
فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي والمنكرون اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي
انه كسبي يحتاج الى التعريف لوجهين الاول انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات
فانه ليس كنه شيء منها بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود ح من
عوارضها اي من عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات ليست
بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى بان يكون كسبيا والجواب لا نم انه اذا كان عارضا يعقل
تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن ثمة يدعى ان تصور الوجود اول الاوائل في التصورات
كيف نسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض
تبعا لهذه الماهية الضرورية فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بان تعقل العارض تبعا
للماهية المطلقة الصادقة على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم
لفظ الماهية من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل
تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج ح الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك في هذا
الجواب الوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية كما لا يبحث العقلاء على

للماهية

القضايا

القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس لافادة تصوره حتى ينافي كونه
بديهيا بل تعريفه لتعيين ما هو المراد بلفظ الوجود من بين سائر المتصورات وليلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا
لفظيا مآله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في الذهن
بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول لفظ مخصوص ومراد به فيعرف ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد يجاب
عن الوجه الثاني ايضا بان احدا لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا
انه اي الوجود ليس هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء الذي توهموا
انه الوجود ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون الوجود
بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا على ذلك بامرين الاول
ان التصور انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره
سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق
لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر والجواب ان تصوره
تميزه عن غيره في نفس الامر لا بالعلم بتميزه عنه حتى يجب في تصوره تعقل السلب الذي هو المفضي الى الدور سلمناه لكن
السلب لا الايجاب غير العدم والوجود كما عرفت في بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر في الحق
صدق المحمول على الموضوع وذلك لا يقتضي وجود المحمول في نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضي اتصاف الموضوع
به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا
يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول والثبوت تجوزا على ذلك
الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقي الذي كلامنا فيه الامر الثاني التصور حصول الماهية في النفس
فيحصل ماهية الوجود في النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس وجود آخر والا امتنع ان تتصور شيئا فيجتمع ح
في النفس المثلان اعني وجودها والوجود المتصور والجواب ان ما ذكرتم من ان تصور الشيء حصول ماهيته في النفس
قول بالوجود الذهني ونحن لا نم الوجود الذهني ولئن سلم فيكفي في تصوره اي تصور الوجود حصوله للنفس فيكون
العلم بالوجود ح علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم في العالم بل يكون المعلوم
نفسه حاصلا له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتي لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين
حاضر عندها وذلك كما نتصور ذواتنا بذواتنا لا بصورة منتزعة عن ذواتنا حالة في ذواتنا او نمنع على تقدير تسليم
الوجود الذهني مماثلة الصورة الكلية التي هي ماهية الوجود للوجود الجزئي الثابت للنفس على ان الممتنع
هو ان يقوم المثلان بمحل واحد كقيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك لم من قال بانه
اي الوجود يعرف حقيقته لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اي الموجود هو الثابت العين
والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه
لا الموجود لغيره والمعدوم لغيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اي مؤثر ومتأثر او
المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اي يصح ان يعلم ويخبر عنه

والمعدوم مما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود
ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشيء ويخبر عنه وكله اى
كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بما هو اخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئا مما
ذكر في هذه العبارات وايضا الثابت مرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه تعريفا حقيقيا والفاعل
موجود له اثر في الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم موجود لا اول له والحادث موجود له اول
فلا يصح اخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بها ايضا دوري

المقصد الثاني في انه اى الوجود مشترك اشتراكا معنويا اى هو معنى واحد اشترك فيه الموجودات
باسرها واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابي الحسين واتباعه وذهب اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك
عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا معنويا لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به
اى بالوجود عند التردد في الخصوصيات من انواع الموجودات واشخاصها وانه اعنى الوجود على تقدير كونه
غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مخصصها داتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على
الاول فلان التردد في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان
التردد في معنى يستلزم التردد فيما يختص به قطعا والتالي باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا
موجودا ثم اذا ترددنا في ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهر او عرض واذا كان جوهرا فهو
متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا في جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا في هذه الخصوصيات موجبا
لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم
تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا واجبا مع ان اعتقاد وجوده باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان
الوجود مشترك معنوي لتغير اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا في الخصوصيات فقد ترددنا في معنى الوجود وكذا (كونه موجودا الخ)
اذا زال اعتقاد بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقي في الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى
بلفظ الوجود المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا
الجزم باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه فانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون
الاشتراك معنويا الوجه الثاني انا نقسمه اى الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر
ووجود العرض وهكذا نقسمه الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات
باسرها فان المال في التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التي ينقسم اليها ابتداء لان
حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك لا يقال قسمة الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظي كما يقسم العين الى الفوارة
والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول مع قطع النظر عن الوضع قسمة الوجود قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به
ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويمكن فيها الحصر العقلي الدائر بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي
ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف
اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل

الوجود مشترك

قوله البحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو نفس الاعيان على انه يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف الوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا ممكنا الى اعتقاد كونه وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوقع البحث في ثلث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين بديهيان شرح المقاصد

التقسيم العقلي هو ضم القيود المتمانعة لا بحسب العقل الى مفهوم كلي سواء طابق الواقع او لا في التقسيم العقلي يكون الحصر فيها بكون صدق المقسم عليه من المحتمل والايجاب عدمه الى الاعتبارات المتخالفة ذلك انه لو كان التقسيم ... موجودات ... شرح المقاصد

التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار تأويله بالمسمى بلفظ العين فيؤول الى الاشتراك المعنوي
ولولا هذا التأويل لكان ترديدا لا تقسيما ورد بانه يعود الاشكال لجواز مثل ذلك في الوجود ومنقض
هذان الوجهان بالماهية والتشخص فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اى نجزم بان له ماهية ونتردد
في خصوصيات الماهية ونقسم الماهية الى الخصوصيات وكذا الحال في التشخص فيلزم كون الماهية والتشخص
مشتركين وهو باطل لان الماهيات متخالفة الحقائق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة الهويات
والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك اى ان اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان الوجود بمعنى واحد
مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة في الحقيقة او لا فهما اى مفهوم الماهية والتشخص ايضا
عارضان للماهيات المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وان كانت افرادهما متخالفة الحقائق
والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اى اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة
فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين والنقض بهما اى بالماهية والتشخص وارد عليهما الا ان افرادهما متخالفة لا
متماثلة وانت خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم
واحد اذ لا تمايز فيه اى في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله اعنى الوجود
معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشيء اما موجود او معدوم حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا
فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر في العدم
المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم
يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه موجود
بوجود ما من الوجودات او ليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه
فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نسلم ان العدم مفهوم واحد
بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم رفع الحقيقة ولا شك
ان الحقائق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والتردد بين الحقيقة المخصوصة ورفعها حاصر بلا
شبهة وان كان الوجود زائدا على الحقائق متعددا بحسب تعددها كان ايضا لكل وجود مخصوص لشيء رفع
يقابله ويكون التردد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا عقليا كما ان التردد بين الوجود المطلق على تقدير
ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع قال بعض الفضلاء هذه القضية اى كون الوجود
مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل بل يكفيها ادنى تنبيه اذ نعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود
كالسواد والبياض الموجودين مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض
والعنقاء وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ
واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا ينفعه الا المعاند فانه غير مستغن عنه واما بالنسبة الى المنصف فهو قاطع فيما
ادعيناه كما في المباحث المشرقية ويعود قضية الماهية والتشخص فان الحال فيهما كالحال في ذلك ايضا فان
اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى صحة التماثل بين افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص

واما

الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر وتفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا شرح المقاصد

قال المص

الوجه الخامس قال ذلك البعض من الفضلاء من زعم انه يعني الوجود عيني مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري ذلك لولا انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه عيني مشترك بين الموجودات للزم البرهان على كل وجود انه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور متعددة واحدا عاما لها لم يمكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى حينئذ متعددة بحسب المعنى كتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحد من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان الدليل اذا كان واحدا متناولا للمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد وعمومها اياه انما تكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود عيني مشترك فلا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القايل الى ان يبين على كل واحد واحد من وجودات الماهيات انه عيني مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حقيقة علي ان الوجود عيني مشترك يتناول كلا فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للموجودات باسرها وقد حكم على ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه عيني مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول ليس شيء من الوجود دالك لا يقتضي وجودا مشتركا بينهما بل يكفيه تصور وجود كل لك وهذا كما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي شخصا مشتركا بينهما لاستحالته بل يقتضي تصوره وتحقيقه ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبين على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب من الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشيء اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى ولا يجب بمعنى آخر فيكون الشيء الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان تكون نسبة المعنى الواحد الى شيء واحد بالوجوب والامكان بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشيء واحد وجودان وكون الشيء الواحد له وجودان وان كانا اي الوجودان نفس الحقيقة او زايدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لاستحالة ان تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين او تكون موجودة بوجودين وان كانا زايدين عليها واما من قال ليس الوجود مشتركا معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القايلون بانه نفس الحقيقة في الكل في مجموع منهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن ومشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا مخالفة لم يلتفتا اليه المص

المقصد الثالث

في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زايد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زايدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب والممكن كافة لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زايدا على الماهية كان الماهية من حيث هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة وكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم حينئذ من انضمام الوجود اليها وقيامها بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ تكون الماهية ح معدومة موجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بسائر الاعراض الزايدة على معروضاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المرصد الثاني وكل منهما اي من الوجود والعدم امر زايد عليها ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة نعني بها انها ليست عين الوجود ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبر معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شيء منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة وتلخيصه ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده اي وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زايدة قائمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها وجود فيلزم كون الشيء موجودا مرتين وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع مع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزايدة التي لا تتناهى عارضة للماهية يقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانه يقتضي امتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل في الوجودات التي لا نهاية له ولقايل ان يقول هذا من قبيل التخصيص للاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل وحده ثم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هنا وقد اعترض بانه

كالوجود معنى مشترك

المذهب الثالث

مذهب الشيخ ان الوجود نفس الماهية في الكل

تلخيص الدليل

الماهية المأخوذة مع

الجواب

الوجهين ان محصل الوجوه منهما ان الوجود ليس زائدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها وان لم يذهب اليه
احد الوجه الثالث لو كان الوجود زائدا على الماهية او جزءا منها لكان له وجود آخر لامتناع اتصافه بالعدم
الذى هو نقيضه وح ننقل الكلام الى وجود الوجود ويلزم الوجودات الى لا نهاية والجواب المنع اى لا نم
الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشيء
بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل اتصافه به مواطاة كما مر وان سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فلا يكون
وجود الوجود نفسه لا زائدا عليه ولا جزءا منه وكذا نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على
تقدير كون القدم والحدوث موجودين وكذلك امثاله اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان
وغير ذلك من الانواع المتكررة التى سيأتى ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زائد عليه اى على ذلك الغير لكن
ثبوته لنفسه ليس امرا زائدا على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر آخر
اليه اعنى مفهوم القدم واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زائد ينضم اليه وكذلك
الماهية موجودة بوجود زائد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه الا يرى ان كل ما يغاير
الضوء انما يكون مضيئا بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضيء بذاته لا بقيام ضوء آخر به وثانيها ان

مذهب الحكماء فى الوجود

الحكماء انه نفس ماهية الواجب وانه زائد فى الممكن اما زيادته على الماهية فى الممكن فلما سيأتى فى المذهب الثالث
واما كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اى لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زائدا
عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زائدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم تكن موجودة اصلا ولو
قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اى الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير ممكن فيكون
وجوده ممكنا فله علة وهى اى تلك العلة ليست نفس الماهية الواجبة والا لكان وجود الواجب معلولا لا
غيره فلا يكون الواجب واجبا فهى اى تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة تقدما ذاتيا على المعلول
بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اى على وجودها بالوجود وانه مح لما مر من الوجوه فى الدليل
الثانى للشيخ وهى انه يلزم كون الشيء موجودا قبل وجوده وكونه موجودا مرتين وانه يلزم اما تقدم الشيء على
نفسه او التسلسل فى الوجودات ويلزم ايضا ثبوت المط على تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك
الوجودات المتسلسلة لابد ان يتقدمها بوجود لا يكون زائدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون
عينها وهو المط فان قلت كون وجود الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان
وجوده موجود خارجى وهو مم قلت ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته
وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف الماهية بها لابد له من علة هى الماهية او غيرها واجيب
عنه بان العلة لا نسلم انها متقدمة على المعلول واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فمم فان التقدم
الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة
للوجود عندكم والقابل متقدم على مقبوله لانه علة قابلية له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه
من لزوم وجود الشيء قبل وجوده وكونه موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او التس واذا كان تقدم

القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم
للشيء متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم
للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا
اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا
لا يقال هو اى تقدم المقوم على الماهية تقدمه عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار الوجود لهما فى الواقع بل على
تقدير حصول الوجود لهما فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا والواحد متقدم
بحسب الوجود على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء مقدما على وجود الكل لانا نقول
فهذه الحيثية اى كون المقوم بحيث متى وجد موضع ما يقومه كان سابقا عليه هى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى
الماهية وانها تلحقه اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد لا انا لا
نعقلها الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم على المعلول حال عدمه كاف لنا فى سند
المنع اذ قد يتضح ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة ولا يكون تقدمها عليه بحسب
الوجود فجاز ان يكون الحال فى العلة الموجدة كذلك وما يقال ان اراد ان هذه الحيثية ثابتة للجزء حال
عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار الوجود وهذا القدر
يكفينا فى المنع ليس بشيء لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج الى علة خارجية وكلامنا
فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى اجاب الحكماء بان المفيد
للوجود هو العلة الفاعلية لا بد وان يلحظ العقل له وجودا والا فكيف يمكنه ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك
لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لا يوجد فى نفسه لا يتصور منه ايجاد قطعا
سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية الواجب من حيث هى مقتضية لوجود ما كما جوزه
من جعل وجوده زائدا على ماهيته والمستفيد للوجود هو العلة القابلية لا بد وان يلحظ العقل له الخلو عن
الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل مح تحصيله فلا يجوز ان
يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة والمقوم للماهية يجب ان يقطع النظر فيه عن وجوده
وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو بالنظر الى ذاتيهما بلا اعتبار وجود وعدم والا لامتنع
الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدمه عليها بحسب الذات دون الوجود
فالمنع الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود مندفع لكونه مصادما للضرورة
فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع اى العلة الفاعلية وبين ما جعلتموه مستندا للمنع وهو العلة القابلية
والمقومة بين فقد انكشف عنك غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم

مذهب جمهور المتكلمين فى الوجود

يبق فيما ذكرناه اشتباه اصلا وثالثها انه زائد على الحقيقة فى الممكن والواجب جميعا فههنا بحثان الاول انه
زائد على الماهية فى الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة من حيث هى تقبل العدم والا اى وان لم
تقبل العدم لامتنع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتى ولا شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها مأخوذة

مع الوجود ثابتة والا لجاز ان تكون موجودة معدومة معا ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تابى العدم من حيث هي ايضا اما على تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يابى ويقبل نقيضه واما على تقدير كونه جزءها فلان الماهية ح تكون من حيث هي ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم لما مر واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اى الماهية الممكنة ثبتت في الخارج حالية الوجود ومتصفة بالعدم فممنوع لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها في نفسها عندنا بل هي نفي صرف وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كان الوجود جزءها لما قبلته اى لما قبلت الماهية من حيث هي العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل هي موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذي هو العدم جاز ذلك في الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثاني انا نعقل الماهية الممكنة كالمثلث مثلا مع الشك في وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك انما يتصور في وجودها الخارجي والوجود الذهني فانه اى الوجود الذهني نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت الماهية كانت موجودة في الذهن فكيف يشك بعد تعقلها في وجودها الذهني فاللازم مما ذكرتم ان الوجود الخارجي ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام في الوجود المطلق وانه زايد على الماهية سواء كان وجودا خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهني لا قصور فيه اذ تحقق الوجود الذهني حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شيء في الذهن لا يستلزم تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشيء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك فيه ولذلك اختلف فيه اى في الوجود الذهني ومن اثبته اثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق الوجود الذهني مانعا من الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولا احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية المتحققة في الخارج اذا لم تكن معقولة لا محالة تكون خالية عن الوجود الذهني فتغايرهما فلا يكون نفسها ولا جزءها ايضا فيتم الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي فيكون زايدا عليها ايضا فيتوجه عليه انه لا يتم حصول الماهية في الذهن وقد قال بعض الفضلاء يعني القاضي الارموي حاصل هذا الدليل الذي هو الوجه الثاني انا نعقله اى الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا يعني كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعقله اى وجود الممكن تصديقا لان الشك في الوجود ينافي التصديق به لا تصورا فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الوسط غير مكرر وليس له وروده اذ الاستدلال ليس كما توهم هذا الفاضل بل بانا نشك في ثبوته اى ثبوت الوجود للماهية المعقولة ولا شيء من الماهية وجزءها مما يشك في ثبوته للماهية لامتناع الشك في ثبوت الشيء لنفسه وفي ثبوت ذاتياته له فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انه انما يمتنع الشك في الجزء اذا كانت الماهية معقولة بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئي لا يصح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم نتعقله من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك في وجودها فما

الوجه الثاني

ذكرتم انما يصح لابطال قول من ادعى ان كل وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد حمله عليها فايدة معنوية اصلا بل كان بمنزلة هذا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة معتدا بها كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهو مما لا يعقله والاظهر ان يقال وكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود قيل لو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس فيه فايدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زايدا على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول بط لانه اى الوجود مشترك لما مر دونها اى دون الماهية لان حقايق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة متعددة بحسب الاوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفتون اليها وكذا الثاني بط اذ لو كان الوجود جزءا للماهية لكان اعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات اذ لا ذاتي لها اعم منه فيكون جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا مثل الجنس ويتمايز الانواع المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هي ايضا موجودة لكونها مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اى لتلك الفصول ايضا اذا فرض انه جنس للموجودات فلها فللفصول فصول اخر كذلك اى موجودة ايضا ويلزم التسلسل فترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية وانه مح اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبداء المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبداء الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد في تلك الفصول المرتبة الى ما لا نهاية له فصل بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التي فرضت غير متناهية وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجود بدليل ثان والجواب عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز ان يكون جنسا للانواع اى انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام لفصولها بل كل جنس بالقياس الى الفصل الذي يقسمه عرض عام وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زايد نقيضه سلب جزئي فجاز ان يكون الوجود داخلا في بعض الماهيات دون بعض فلا يتم ويجاب عن الدليل الثاني بان يقال قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اى الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشيء مندرجا تحت المتصف بذلك الشيء قال المص والتحقيق ان هذه الوجوه التي استدل بها على كون الوجود زايدا على ماهية الممكن انما يفيد تغاير المفهومين اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد مثلا دون تغاير الذاتين اى ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اى في تغاير الذاتين لا في تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اى للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج يقوم احديهما بالاخرى كالسواد القايم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وانه ليس لهما هويتان متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة في

الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان الموجود ايضا هوية اخرى حتى امكن قيام السواد بالجسم في الخارج فكان
لها اى للماهية قبل انضمام الوجود اليها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ ابى الحسن الاشعرى
ونحوه دليله لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة وفيه بحث لان ما ذكره
يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان في الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم ان يكون هوية الوجود
في الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الآخر لجواز ان يكون
صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود بالسواد ذاتا
في الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان
السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة في الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها ومتمايز عنها في العقل فقط
فاشتق منه الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته
المعينة كما هي ذات السواد وماهيته المعينة فلم ثم لما اثبت الحكماء الوجود الذهني فانهم وان وافقوه في ذلك اى
وافقوا الشيخ في ان الوجود الخارجي لا يتمايز عن الماهية في الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اى الوجود يغاير
الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود
خارجي فيحصل هناك صورتان متطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل في الجنس والفصل ثم استشهد على
انهم وافقوا الشيخ في الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه في التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا في الشفاء
انه من المعقولات الثانية فليس في الاعيان شيء هو موجود او شيء انما الموجود او الشيء في الخارج سواد او انسان
او غيرهما من الحقائق فهذه الماهيات موجودات عينية متأصلة في الوجود واما الوجود والشيئية فلا تأصل
لهما في الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج
وذلك اى الوجود في كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتي والعرضي فان هذه مفهومات من الالفاظ
معقولات ثانية لا وجود لها في الخارج فليس في الاعيان شيء هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتي او عرضي
كذلك بل هذه مفهومات عارضة في العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا
تصريح بانه ليس للوجود هوية خارجية كما للماهيات والا لكان متأصلا في الوجود لا معقولا ثانيا قال المص
فاذن النزاع في ان الوجود زائد او ليس بزائد راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته كالشيخ قال ان الوجود
الخارجي عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن فمن ادعى من المتأخرين
ان الوجود زائد مع انه ناف للوجود الذهني فلم يكن على بصيرة في دعواه من البحث الثاني ان الوجود زائد على الماهية
في الواجب لوجوه الاول انه لو لم يكن وجود الواجب مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهيته
الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا
يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه في البحث الاول واما لغيره فيكون تجرده
واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذي هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه في تجرده
وقيامه بذاته الى غيره سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا من الوجه الثاني ان الواجب مبدأ للممكنات

كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول
يقتضي ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون كل شيء من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها حتى
لنفسه ولعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثاني يقتضي ان يكون التجرد وهو
عدم العروض جزءا من مبدأ الوجود اى فاعله وانه محال بديهة وهو اى الحكم بالاستحالة مؤكد في باب اثبات الصانع لانه لما جاز ان يكون
المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا ايضا لانا نقول لم لا يجوز ان يكون التجرد الذي
هو عدمي شرطا لتأثيره لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك المحال لانا نقول فاذن كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له الا انه
تخلف عنه الاثر لفقد شرطه وفي بعض النسخ لفقد شرط اى شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذي جامعه
الشرط ويعود المحال وهو جواز كون كل شيء مبدأ لكل شيء حتى لنفسه ولعلله وقد اجاب عنهما اى عن هذين
الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع في ان وجود الواجب عين ماهيته ام لا ليس في الوجود المشترك بين الموجودات
اذ لا يشك عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة مقارنة للممكنات
بل في وجوده الخاص المخالف في الماهية لسائر الوجودات الخاصة المشارك لها في مطلق مفهوم الوجود فان صدق
عليه انه وجود اى يحمل عليه الوجود مواطاة ليس في الواجب امر زائد بل هو عين ماهية الواجب قائم بذاته وهو
المجرد المقتضي بخصوصية ذاته لتجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات فلا يلزم ان يكون سائر الوجودات
المخالفة له في الماهية مجردة ومبدأ وانما يلزم هذا اذا كان وجوده مساويا في تمام الماهية لوجودات الممكنات
واشتراك الوجود بينها وان كان بالتواطى لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها خارجا عن ماهياتها
وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد في التوضيح فقال واما حصته اى حصة الواجب من مفهوم الكون
في الاعيان فزائدة على ماهيته وهذا الجواب لا يشفي عليلا فانه اعتراف بان حصة الكون في الاعيان عارضة
لماهيته تعالى كما انها عارضة لماهية الممكنات والى هذا المعنى اشار الامام الرازي في المباحث المشرقية حيث
قال فان قيل الوجود الذي يشارك وجود الممكنات في المفهوم لازم لماهية الواجب فيكون قد جعل الوجود
في حق واجب الوجود مقارنا لماهيته وهذا ترك لمذهب الحكماء واختيار لما ذكرناه فلا فرق اذن بين الواجب
والممكن في كون الوجود زائدا عارضا للماهية الا ان يثبتان للممكنات امورا ثلاثة وراء الماهية وحصة الكون
في الاعيان وهذا اى ذلك الامر الثالث ما صدق عليه انه وجود ويثبت ايضا انه اى ذلك الثالث معروض للحصة
من الكون في الاعيان عارض للماهية الممكنة فيظهر الفرق بان في الممكن ثلثة امور ماهية وفرد من الوجود عارض
لتلك الماهية وحصة من الكون الخارجي عارضة لذلك الفرد وفي الواجب امرين فرد من الوجود وهو عين ماهيته
وحصة من الكون عارضة لذلك الفرد فيكون ما صدق عليه الوجود زائدا على الماهية في الممكن وعينها في الواجب
ولكن لم يقم عليه اى على ذلك الامر الثالث دليل اصلا بل ولا قال به احد فان الثم في الممكن ليس من اظهار الفرق
الذي ها هنا نحن عليه في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست فردا من الوجود كما زعم بل هي معروضة لحصة الكون
فيكون وجوده اعني تلك الحصة زائدة على ماهيته وقد ابطلناه بانه في الممكن هنا ما ذكره وقد عرفت انت ان حقيقة
الجواب هو منع تساوي وجود الواجب والممكن في تمام الماهية وان كانا متشاركين في عارض صادق عليهما هو مفهوم

الوجود المطلق سواء كان صدقه عليهما تواطئا او تشكيكا وان قوله واما حصته الخ مزيد توضيح للجواب فالمناقشة
في هذه الزيادة بطريق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطريق الابطال لا يجدي نفعا لبقاء المنع بحاله ويستفاد
من كلام المص ما يدل على ان في الممكن امورا ثلثة ولما زيف جواب ذلك الفاضل قال ثم ههنا اعتراضان واردان
على الوجهين اشار الى اولهما بقوله فان الوجود مقول على افراده بالتشكيك لا بالتواطي فانه في وجود الواجب اقدم واولى
واقوى فيكون الوجود المقول بالتشكيك عارضا لما يصدق عليه من افراده اذ الماهية واجزاؤها لا يكون مقولة
بالتشكيك على افرادها كما اشتهر فيما بينهم فالاشياء التي يصدق عليها اي على كل واحد منها انه وجود لا موجود يعني الاشياء
التي يحمل عليها الوجود مواطاة وهي الوجودات لا الاشياء التي يصدق عليها الوجود اشتقاقا وهي الماهيات فان
تخالفها لا ينفعنا مختلفة بالحقيقة اي يجوز ان يكون كذلك لان الاشتراك في العارض لا يوجب الاتحاد في الحقيقة
فقد يكون هو اي الوجود الخاص الذي في الواجب هو المقتضي للتجرد والقيام بالذات وللمبدائية ولا يلزم مشاركة
وجود الممكن له في ذلك الاقتضاء للتجرد والمبدائية لاختلاف الوجودين بالحقيقة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا
ان نطرح عنا مؤنة بيان التشكيك واقتضائه كون المشكك عارضا لما تحته ونقنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا
ان الوجود امر مشترك معنى بين ما يطلق عليه الوجود فلم لا يجوز ان يكون ذلك المشترك عارضا لافراده وان يكون
حقائق الوجودات متخالفة بالكنه مع التشارك في العارض فيجب لوجود الواجب المنع على وجود الممكن من التجرد
والمبدائية ويكون الوجود في ذلك كالماهية والتشخص العارض يعني لما تحتها فانه يجب لبعض ما صدق عليه احدهما ما يمتنع
لبعض آخر منه وذلك لاختلاف ما صدق عليه بحسب الحقيقة مع الاشتراك فيهما واقول اذا كانت الوجودات
متخالفة الحقائق متشاركة في العارض الذي هو الوجود المطلق ففي كل وجود حصة من ذلك العارض ففي الممكنات
ماهية معروضة للوجود الخاص الذي هو معروض للحصة فقد ثبت فيها ثلثة اشياء فههنا الجواب الذي طرح
فيه مؤنة التشكيك اذا حقق كان بعينه جواب ذلك البعض من الفضلاء فتامل دليل آخر وهو الوجه الثالث من
الوجوه الدالة على زيادة الوجود في الواجب الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية
والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته قلنا كون الوجوب
اضافة ممنوع بل هو نفس الماهية لان الوجوب هو الامر الذي به تمتاز ذات الواجب عن غيره وذلك الامر هو ذات
الواجب لانه بذاته ممتاز عن غيره والصواب ان يقال ان معنى الوجوب الذاتي بالاستغناء عن الغير في الوجود
كان امرا سلبيا غير محتاج الى تحقق شيئين في الواجب وان فسر باقتضاء الذات الوجود فنقول وجوده الخاص
الذي هو ماهيته يقتضي بذاته عارضه الذي هو الوجود المطلق فان قلت فكذا سائر الوجودات الخاصة مقتضية
بذواتها لعارضها فتكون واجبة قلت تلك الوجودات ليست مستقلة في اقتضاء عارضها لانها في ذواتها
محتاجة الى غيرها وكذا في اقتضائها المتفرع على ذواتها بخلاف الوجود الذي هو الواجب فانه مستغن عما عداه
بالكلية الزام للحكماء القائلين بان وجود الواجب عين ذاته وهو الوجه الرابع من تلك الوجوه
الا انه الزامي فان الحكماء اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على الآخر فنقول الوجود
طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات فلا يختلف لوازمه فلما ثبت كونه زائدا على ماهيات الممكنات عارضا لها

وجب ان يكون في الواجب كذلك وبه اي بما ذكر من ان الطبيعة النوعية لا يجوز اختلاف لوازمها بل يصح على كل
فرد منها ما يصح على سائرها اثبت الحكماء الهيولى للفلكيات كما انهم اثبتوها في العناصر بانها قابلة للانفصال كما ستعرفه ثم
قالوا الافلاك وان لم تكن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلما كانت قائمة بالهيولى في العنصريات
وجب قيامها بها في الفلكيات لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وبه ابطلوا المثل المجردة التي قال بها افلاطون كما
سيأتي في مباحث الماهية وابطلوا ايضا مذهب ذيمقراطيس في تركب الاجسام البسيطة الطبائع من اجزاء متفقة الحقيقة
قابلة للانقسام وهما لا خارجا والجواب منع كونه اي الوجود طبيعة نوعية بل هو معنى عارض لافراده المتخالفة الحقائق

المقصد الرابع في الوجود الذهني لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من
الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان
النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها به تلك الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا
ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف
بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الافاضل الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحرر
محل النزاع بحيث لا شبهة فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحرير هذا البحث
مبني على وهم الحكماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له في الخارج اصلا كالممتنع مطلقا واجتماع النقيضين
والعدم المقابل للوجود الخارجي المطلق اي من غير اضافة وتقييد بشيء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا على ما يتناول الوجود
لغو ونحكم عليه اي على ما لا وجود له في الخارج باحكام ثبوتية صادقة لكونها محكوما عليها بالامكان العام
وملزومة ولازمة لبعض الاشياء وكون الممتنع اخص من المعدوم واعم من شريك الباري وكونه متعقلا الى غير ذلك
الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر سواء كانت على مفهوم الممتنع او على ما صدق عليه وانه اي الحكم على تلك
الامور المتصورة باحكام ثبوتية صادقة يستدعي ثبوتها اذ ثبوت الشيء لغيره في نفس الامر فرع ثبوته اي ثبوت ذلك
الغير في نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة في الخارج فهو في الذهن وهو المط فان قلت لو صح هذا الذي
ذكرتم من ان الاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون لموضوعها وجود اما خارجا او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق
الذي لا وجود له اصلا لا في الخارج ولا في الذهن لا يعلم ولا يخبر عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه في نفس الامر
يستلزم وجوده في الجملة واذ لا وجود له اصلا فلا علم ولا اخبار وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار
محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معدوما مطلقا وموجودا في الجملة قلنا اللازم مما ذكرنا
ان يصدق قولكم الذي ذكرتموه قضية سالبة بمعنى انه ليس المعدوم المطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة
لا يقتضي وجود الموضوع بل المقتضي له هو الموجبة الصادقة فلا تناقض لا انه يصدق بمعنى ان ثم امرا ثبت
عليه في نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية
لوجود الموضوع فاندفع وقال لو صح ما ذكرتم لما صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق
قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود في الذهن وقسم
منه فلا استحالة في ذلك اجاب عنه اي عن الامر الاول الذي تمسك به الحكماء في اثبات الوجود

واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب البعض الى ان علمه بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قايمة بشئ وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح فى الشفا بنفيه جلال الدين على العقايد العضدية فى مبحث علمه تعالى فراجعه لتمام المرام

الذهنى الامام الرازى لمنع انا نتصور ما لا وجود له فى الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غايب عنا وذلك المتصور اما قايم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب الى انه لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال هذا الراى غير صحيح فيكون الاحتمال قايما فيبطل ما ذكرتموه من الدليل ولو حمل قول افلاطون هنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قايمة بذواتها لكان انسب او قايم بغيره كما يقوله الحكماء فان الصور اى جميع صور المفهومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اى فى الامور الغايبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كان الهويات اى هويات ما نتصوره لزم تحقق هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهر البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهنى دعوينا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التى هى الماهيات الكلية هو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اختص عندنا الذهن اى اختص الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع من التميز بها فى ذهننا او لا حظها اى لاحظ الذهن تلك المعقولات من موضوع اخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه واما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها وجود اصيل لا قايمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت هى النفس الناطقة او غيرها وهو المط هنا وقد اعترض على تمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة فى الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المط واجيب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز به عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة فلا يقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا بانك ان اردت ان تلك الامور الثبوتية ثابتة فى الخارج للموضوع المذكور فهو مم كيف ولو صح ذلك لكان الموضوع موجودا فى الخارج وان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك دعوى لوجود الموضوع فيه فيكون مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن الامر الثانى من الامور الدالة على الوجود الذهنى ان يقال من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس فى الخارج اذ كل موجود فى الخارج فهو متشخص متعين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة فى الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السوال الثانى وقد يقال ايضا الحقايق الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان وتحقيقه عليه ان دعوى الضرورة فى كون الحقايق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه الحقايق موجودة فى الخارج بالضرورة الامر الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى

قوله واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر

معنى نفس الامر

اعلم ان معنى نفس الامر نفس الشئ على ان الامر هو الشئ نفسه ومعنى ثبوت شئ لشئ فى نفس الامر مثلا ثبوته فى حد ذاته اى من غير اعتبار معتبر وفرض فارض ونفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجود فى الخارج الذى لا نعقله موجود فى نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم معنى المطابقة لنفس الامر

حسن چلبى رحمه

حكم فيها على ما يصدق عليه فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا ولا يكون موجودا فيه اصلا والتالى بط وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به ان الممتنع اى ما يصدق عليه الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا اى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس فى الخارج ما يصدق عليه الممتنع بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اى التى يصدق عليها الممتنع فى العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى ولذلك قال فهنا بالحقيقة عايد الى الاول والحاصل ان قولنا ان الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية مفسرة بما ذكرنا لانها اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقولنا كل مثلث يساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشئ حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاستقامة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية عن الذهن بالضرورة ويلزم ايضا اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد الثانى ان حصول حقيقة الجبال والسماء مع عظمهما فى ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اى عما ذكر من الوجهين الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلى لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل والحار ما يقوم به هوية الحرارة اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبال والسماء وغيرهما من الاشياء فان ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع ان تحصل فى اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهياتها الموجودة بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل فى الذهن ان كان مساويا لها اى للهوية عاد الالزام وتم الدليلان معا والا لم تكن هى اى الهوية حاصلة فى ذهننا لانا نقول الحاصل فى الذهن نفس الماهية التى لتلك الهوية وانه اى ذلك الحاصل ليس مساويا للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية فيتخالفان فى الاحكام والحقيقة اذ فى الهويات امور زايدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهيتها اى ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اى ما يحصل فى العقل بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها اى هل يساوى الحاصل فى الذهن الهوية اولا ان اردت به انه هل يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت هل يساويها فى الماهية او لا فهو كلام خال عن التحصيل

قوله اى فى الخلاف فى تمايز المعدومات الخ اى بين القائلين بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التقرير ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات فلا تكون المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيالى واعترض على قوله لانه لا تمايز الا فى العقل بان الدليل على ذلك التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما حققه وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض ان لا عاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر هذا واعترض بعض المتاخرين ايضا على هذا الحق بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة فى الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ واقول اما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو ان مراد المصنف بيان ما هو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف فى التمايز ينبغى ان يكون فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم اختلفوا فى تمايز المعدوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان اشعر به كلام الشارح فى المقصد السابع من مرصد الوحدة والكثرة على ان ابا على ذكر فى وجودية الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا وبين لا امكان له لعدم التمايز بين العدمات فيفهم منه ان الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المصنف الا ان يثبت ان ما ذكره ابو على كلام الزامى واما عن قوله لا يمكن اجراؤه فى تمايز العدمات فهو ان الاختلاف فى تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح بقوله واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهنى يكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودات فى الذهن ولا يضر الاعدام خروجها بالوجود الذهنى عن كونها عدمات بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتامل فانه دقيق

قوله وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل احتجاج النافين بان القابل شرط لحصول الاثر ولا نم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظايرها وقد اشار الشارح ايضا فى حواشى التجريد ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهنى يدل على وجود الصور الجزئية ذهنا والصور الجزئية لا ترتسم فى النفس المجردة بل فى المادة والمادى يقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد ترتسم فيها قبله كالغم والفرح ونظايرهما والجواب عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما صرح به واعلم ان هاهنا مغالطة ذكرها الكاتبى فى حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من ايرادها وحلها وهى ان الموجود فى الذهن موجود فى الخارج البتة لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود فى الخارج موجود فيه والجواب ان ما ذكره مبنى على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود الذهنى كالحقة للدرة فيلزم حينئذ ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ

اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوى ماهية الهوية اولا وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية فى اللوازم المستندة الى خصوصية الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث هى وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى لان منشاء الوجود العينى فعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن وتضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن فلم قلتم ان الذهنى كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالى يكفينا ولا حاجة الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن

المقصد الخامس

المعدومات هل تتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلا اشتباه وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها موجودة فيه واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف فمنهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح وجود الضد الآخر فيه دون غيرهما اى غير عدمى الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدمات لم تختلف مقتضياتها ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم من نفاه لان المعدوم والعدمات نفى صرف لا يشار اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما فى الذهن واما فى الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة وما يكون ثابتا كذلك لم يكن معدوما فلا شئ من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود ولم يتعرض للوجود الذهنى ونفيه عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم انه فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا فى العقل فان تلك الاحكام انما تتصف بها المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يكون اتصافه فيه بشئ فلا تمايز بينها الا فى العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها فى العقل لوجودها فى الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات والعدمات ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا فى الذهن والامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف بالامتياز فالمعدومات متمايزة

المقصد السادس فى ان المعدوم شئ ام لا وانها من امهات المسائل الكلامية اذ تتفرع عليها احكام كثيرة من جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها قيل ويمكن ان ينعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل العلاف والكعبى ومتبعيه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شئ بمعنى انه ثابت متقرر فى الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود لعروضه له وقد تخلو عنه مع كونها متقررة متحققة فى الخارج وقد قيد والمعدوم بالممكن لان الممتنع منفى لا تقرر له اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة مطلقا اى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشئ كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شئ وهذا اى ما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء

ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زايدا ... علي ذاتها الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجي والذهني يعني انها اذا كانت متقررة متحققة فهي موجودة باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل هي مطلقا لا تخلو عنهما لان كل ماهية يجب كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة في علم الملاء الاعلي مع ما هنا من الاحكام كما هو فاعلهم ثم المعدوم في الخارج يكون شيا في الذهن واما ان المعدوم في الخارج شيء في الخارج او المعدوم المطلق شيء مطلقا او المعدوم في الذهن شيء في الذهن فكلا فالشيئية عندهم تساوق الوجود اي تساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فايدة يعتد بها دون قولنا السواد شيء النافي اي الذي ينفي كون المعدوم ثابتا وجوه الاول الثبوت والتقرر هو التحقق امر زايد على الذات اي الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اي دون خصوصية الذات فان ذات السواد مثلا ليست شركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءها والا لزم اللغو لا افادة الحمل فان قولنا السواد ثابت مفيد فايدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معني للوجود الا هو اي الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت يكفي ان يقال لا معني للوجود سوي الثبوت فلا حاجة الي ان الثبوت زايد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة الحمل قلت في هذه المقدمة تخيل للاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زايد على الذات ومشترك ومفيد قلنا بل هو اي الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم في الخارج وجوده فيه فان فسر الثبوت به اي بالوجود فلفظي اي فالنزاع بيننا وبينكم لفظي لانا نقول المعدوم ثابت ونريد به معني اخر اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعني انه ليس بموجود الوجه الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية مع انها اي تلك الذوات المتقررة اذا اخذ بدونها قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل المتناول لما خرج وما لم يخرج فتناهاه بما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر غير المتناهي متناه ببرهان التطبيق اذ نطبق الجملة الناقصة التي هي الذوات الباقية على العدم على الزايدة التي هي مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان تنقطع الناقصة فتكون متناهية والزايدة انما زادت عليها بمتناه فتكون ايضا متناهية فالكل الذي هو الاكثر متناه وقد فرض غير متناه هف ونقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انها اذا فصل عنها عدد متناه حصل هناك جملتان احديهما زايدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذي هو مراتب الاعداد متناهيا وهو باطل وان اكتفي بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعي انه يستلزم التناهي ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زايدة على مقدوراته مع ان كل واحد منهما غير متناهية الوجه الثالث الذوات المتقررة في حال العدم اما واجبة التقرر فتكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد الواجب او لا تكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فتكون تلك الذوات محدثة مسبوقة بالنفي وعدم الثبوت وهو المطلوب نقيل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذي هو اعم من الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفي اي صفة منفية غير ثبوتية لان رفع الوجود والموصوف بصفة النفي نفي اي منفي غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اي بالصفة الثبوتية اثبات اي مثبت غير منفي فالمعدوم المتصف بالعدم منفي قال الامدي هنا المسلك

قوله يجب كونها محكوما عليها فيه بحث لان الحكم ولو بخصوصية الامتياز لا يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادي العالية بل يكفي معلوميته بالوجه والشيء اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بالضاحك لم تكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بل الموجود فيه حينئذ ماهية الوجه ولذلك قال الاستاد المحقق تعريفهم العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم الشيء بالوجه مع ان اكثر علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكان قوله وقيل اشارة الى ضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة تستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دايما فدايما ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دايميا فيلزم لها الوجود الدايمي وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انا اذا لم نتوجه الى الماهية المعدومة في الخارج فاتصافها بالامتياز حينئذ يكون باعتبار ماهية معدومة في الخارج وجودها في علم الملاء الاعلي فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا ان يفرق بان مبني الثاني على مجرد الثبوت في الملاء الاعلي عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى حسن چلبي رحمه الله

قوله وانه في غاية الضعف اذ لا نم آه اجيب عنه بان معنى كلام الآمدي ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة اثبات نفسه مثبت والشخص الموصوف بالعمى ليس موصوفا بنفي نفسه بل بنفي بصره وانما الموصوف بنفي نفسه مثلا نفس بصره اي بصره متصف بانه عديم فهو ايضا موصوف بنفي نفسه ومنفي فكلامه في غاية الاحكام وللقائل ان يقول لا نم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد عليه وهو ظ ولا نم ان المنفي بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه متنازع فيه نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المدعى عمومه من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كما في المقيس عليه فتامل حسن چلبي رحمه الله

واحتج على معناه جمع من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستاني وغيره الا انه هكذا مقرر محرر لم يحتج لغيرنا وهو غاية
الاحكام والحسن وانه في غاية الضعف والقبح اذ لا نم ان المتصف بصفة النفي منفي لجواز اتصاف الموجود بالسلب
اي بالصفات السلبية التي لا ثبوت لها في نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات ثابت
فقياس تمثيلي بغير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور الفرق بينهما لان ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه
فلا يجوز اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا في نفسه وليس انتفاء الشيء عن غيره
فرعا على انتفاء ذلك الغير في نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منتفيا
في نفسه الوجه الخامس ان المعدومات الثابتة في العدم لو تباينت لذواتها كان كل شيئين مختلفين بالذات بل يلزم ان يكون
كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين بالذات لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف
عنها والا اي وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت لذواتها لم تتكثر في الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التي تقتضيها
ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا منحصرا في فرد واحد والا اي وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين
لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتزايلات اي الصفات المتعاقبة فان ذوات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة
اللازمة للتباين جاز ان يعرض له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اعني جواز تعاقب الحركات
والسكنات على المعدوم قلنا قولك لذواتها ان اردت به لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها
ولا يلزم كونها موردا للمتزايلات اذ التميز انما يعرض للهويات الثابتة وكل منها يتميز بهوية عما عداها فانه لا اثر
لها فلا توارد ولا تزايل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات مقارنة لامور
بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التقارن على سبيل التوارد والتزايل فلا فان قلت اذا
لم تقتض الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلنا هما وصفان اعتباريان فلا يلزم
من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الموجودة حتى يلزم السفسطة المذكورة وان اردت به لهوياتها فنختار
تباينها وتكثرها لذواتها وقولك كل شيئين مختلفان بالذات قلنا نعم فان الهوية لا تعرض لها كثرة ولا يتصور فيها
شركة بل كل هويتين فهما مختلفان بالذات والحقيقة الشخصية وبالجملة فهو اي ما ذكرتم في العدم وارد
عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين
كان كل سوادين متباينين بالذات وان لم يقتض شيئا منهما كانت موردا للمتزايلات مع انها من حيث هي ليست موجودة
فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في
جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات
انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا اخرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة ايضا جاز ان تكون الماهية
بشرط العدم مقتضية للوحدة فاذا وجدت زال الاقتضاء وهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد
في اثبات هذا المطلب وجهان الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي مقدورية لان الذوات
ثابتة ازلية فلا يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لانا نثبته بدليله ثم نقول للنافي الحال
من المعتزلة لو كان للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم

امر مح او نقول اي لم اثبتم انتم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة
فان الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا عاجزا عنها واذا لم يتعلق القدرة
بالذوات ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجبا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك كفر صريح لا يقال
تاثير قدرة الله تعالى انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر على حي فلا يكون اثرا
للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف والفرق بين
الا يرى ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا لاتصافه به الوجه الثاني لو كان المعدوم
الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا فيكون مفهوم المعدوم مطلقا
متميزا عنده اي عن مفهوم المنفي والا اي وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام عين المفهوم الخاص فيكون
مفهوم المعدوم اعني ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم وانه يعني مفهوم المعدوم مطلقا صادق على المنفي
اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما يصدق عليه صفة ثبوتية فهو ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال
من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق بعض المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي من صدق
المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير الاستدلال هكذا المنفي معدوم وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى
في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما قدمناه من التحرير وانما جرهم ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم
يتفطنوا الا ان تصلهم اي قصد المستدلين بالوجه الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز
يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير المص يتعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان
يكون متميزا عنه فيكون امرا ثابتا فيلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم
وح لا يتجه عليه اصلا ما قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر يتعلق بما صدق عليه
مفهوم المعدوم وهو ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا بل بعضه
نفي محض هو المعدوم الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في ذلك القياس جزئية واعلم
ان الاظهر على تحرير المص ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي كان مفهوم المنفي متميزا عنه فيكون ثابتا فلا يتصف
به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم اعم من المنفي في دون ما نقل
عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا وح اما ان يكون مساويا له او اخص منه مطلقا او من وجه
او اعم منه وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كما لا يخفى المثبت اي للذي يثبت كون المعدوم ثابتا وجهان الاول
المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا
بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من غيره لا يقال ان ارادوا ان كل معدوم ممكن متصور فممنوع وان
اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز
عن الاخر كما يشهد به قوله وايضا فان بعضه مراد مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك
الحكم اي اتصاف بعضها بالمرادية والمقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشير اليها العقل
وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه والجواب

قوله فان الاحوال كما اعترفتم به آه القائل بهذه السلوب هو ابو هاشم ومن تابعه واما بعض مثبتي الاحوال فهم يعترفون بانها معلومة مقدورة الى غير ذلك وقد حقق الآمدي في الابكار مراد الفريقين ونص على ان النزاع لفظي فليطلب منه حسن چلبي

قوله لو كان المعدوم الممكن ثابتا آه قيل لا دخل للثبوت في الملازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعمية ثابتة اذ للمعدوم فردان الممكن والممتنع وللمنفي فرد واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد بيان العموم على فرض ما اصطلحوا عليه من ان المنفي ما لا ثبوت له حالا كان او ممكنا كالخيالات فالتعرض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم ما لا بد منه اذ لو لم يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه حسن چلبي

والا لم يبق بينهما فرق واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم وما المعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه مفهوم المعدوم نفيا محضا صح

قوله واعلم ان الاظهر آه وجه الاظهرية ان صدق مفهوم المنفي على افراده اللازم على هذا التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي على افراد المنفي اللازم على التقدير الاول حسن چلبي

دليل القائل بكون المعدوم ثابتا

قوله على انه منفى النفى ... البعث ... الخياليات حسن چلپى

عن هذا الوجه هو النقض بها وافقونا على انه منفى كالممتنعات فان بعضها كشريك البارى متميز عن بعض كاجتماع الضدين والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذى راسين فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارة عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت فى العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر منها بالاعراض وتقبل الوجود فانه متميز عن العدم وغيره ايضا ولا ثبوت له فى العدم اتفاقا وبالضرورة والتركيب فانه ايضا متميز عن غيره وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض ومماستها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال فانها متمايزة وليست عندكم فى العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه فى الاحوال لان كونه ثابتا فى العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التى يسميها بعضهم احوالا الاشاعرة انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا فى الوجود ولا فى العدم ولا فى غيرهما واما القائل بالحال فيقول انها ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان ثبوته اى ثبوت المعدوم الممكن ينافى كونه مقدورا وكونه مرادا فانه يدل على نفى المقدورية ايضا فلا يمكن اثباته به اى اثبات ثبوته بكونه مقدورا ومرادا لبعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذى ادعيتم ثبوته فى المعدوم الممكن ان اردتم به القدر الثابت فى المنفى وهو التميز الذهنى فقط انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفى ايضا ثابتا وان اردتم به غيره اى غير ذلك القدر منفصلا اى لازم ثبوت التميز الذى هو غير ذلك القدر للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ماذا وتعرضه اى بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا نمنعه وراء المنع فى المقامين الوجه الثالث المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا فى المعدوم الممكن وانه اى الامكان صفة ثبوتية كما سيأتى تقريره فى المرصد الثالث فكان المتصف به ثبوتيا اى ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا بل هو امر اعتبارى كما سيأتى فى ذلك المرصد ايضا على انه منقوض ببعض ما نقض به الوجه الاول ولهم شبهة غيرهما اى غير هذين الوجهين المذكورين صعبها انا نعود اليهما وهو ان اى المعدوم الممكن فى الازل ليس الله فهو غيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين وهذا راجع اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثانى بان يقال كل من الغيرين متصف بالغيرية التى هى صفة ثبوتية وجوابه اما النقض ومنع كون الغير صفة ثبوتية ونحو ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فانها ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز صلاة القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فقد رجع الى الوجه الاول فالجواب كالجواب فان التميز فى علم الفاعل كاف فى القصد ونحو ان الادراك اى الاحساس علم اى نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشئ فليجز ان يكون لنا مدرك اى محسوس هو ليس بشئ وهذا راجع الى الاول وجوابه النقض بالمستحيل فانه معلوم ليس بشئ ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكرتم تمثيل خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا يرى انه لا يتعلق

الخياليات

الوجود يتميز عن العدم وغيره

بالمعدوم وان كان ثابتا فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنوردها فى مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهى ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة فى انفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الانسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة فى انفسها وسيأتيك جوابها هناك **خاتمة** للمقصد السادس وفيها بحثان **الاول** فى تحقيق معنى لفظ الشئ وبيان اختلاف الناس فيه وهذا بحث لفظى متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من ان المعدوم شئ ام لا فانه بحث معنوى الشئ عندنا الموجود اى لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط وكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ وقال الجاحظ والنصيرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم المستحيل اى يلزمهم اطلاق الشئ على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم الا على سبيل التشبيه والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشى ابو العباس هو القديم والحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصرى والنصيبى من معتزلة البصرة هو حقيقة فى الموجود ومجاز فى المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشئ وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات والظاهر معنا فان اهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شئ تلقوه بالقبول ولو قيل ليس بشئ قابلوه بالانكار ولا يفرقون فى اطلاق لفظ الشئ بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا وقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا يبقى الاطلاق بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شئ قدير ينفى اختصاصه بالقديم لان القدرة انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابى العباس الناشى وقوله ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك ينفى اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام وقول لبيد الا كل شئ ما خلا الله باطل ينفى اختصاصه بالحادث لان الاصل فى الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية **البحث الثانى** فى تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شئ اى ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود كما قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتاثير الفاعل فى جعلها موجودة لا فى كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش للذوات فى العدم معراة عن جميع الصفات ولا تحصل لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها فى حال العدم متصفة بصفات الاجناس كون السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا وهى اى الصفات على الاطلاق اما عائدة الى الجملة اى البنية المركبة من امور عدة او الى التفصيل اى الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار تركيبها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يتبعها من القدرة والعلم والارادة والكراهة وغيرها فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فردة فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة فى الاعراض المركبة والقسم الثانى العائد الى التفصيل اما للجواهر او للاعراض والجواهر انواع اربعة من الصفات الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتى الوجود والعدم وهى الجوهرية التى من صفات الاجناس الثانى الصفة الحاصلة من الفاعل وهى الوجود فان الفاعل لا تاثير له فى الذوات

الشئ عندنا الموجود ٣٤٣

قوله الا ان يقولوا المستحيل لا يعلم آه صرح به الشيخ فى الشفا ايضا كما سيجئ تحقيقه فى مباحث العلم حسن چلپى

قوله قابلوه بالانكار لا يثبت المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المص ونحو خلقتك آه لان التلقى بالقبول والمقابلة بالانكار متحققان على تقدير عموم الشئ ايضا حسن چلپى

سورة الكهف

قوله ينفى اختصاصه بالقديم فان قلت الآية تدل على نفى اختصاص الشئ بالموجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا تدل على نفى اطلاقه على القديم لا على مجرد نفى اختصاصه به وكل منهما ينافى المدعى الاصلى قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان لا استفادة القدرة على المعدوم الممكن من هذه الآية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشئ عاما خص منه البعض وذلك جائز نعم اذا خص بالقديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى قوله ينفى اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الآية ينفى الاختصاص بالموجود ايضا اذ تمام الآية ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذى سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال على عدم اختصاصه بالجسم ويمكن ان يقال لا يلزم من الآية ان يكون اطلاق الشئ على الذى سيفعل قبل ان يفعل فتامل حسن چلپى

لانها ثابتة ازلا واثباث الثابت محال ولا كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر

موجودا اي متصفا بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن

صفة الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق

فانه اذا فرض انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من هذه الاربعة ومنهم من قال

انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص الجوهر بالحيز ويسمون

هذا الحصول بالكاينية ويقولون انه معلل بالكون فحصل انهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة زايدة على هذه الاربعة فليس

له لكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا الحال في كل عرض غير مشروط

بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود والعدم وهو العرضية من صفات الجنس

وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحلول

في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول في المحل فلم يجعلوه امرا زايدا على نفس العرض ومنهم من قال

الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما هي قال ابن عياش بنفيهما

حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون

تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما

فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود

فلا يثبت حال العدم وانه اي البصري يختص من بينهم باثبات العدم صفة واتفق من عداه على ان المعدوم ليس له

لكونه معدوما صفة والكل اي جميع القايلين بان المعدومات ثابتة متصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد علم العالم

صانعا عالما قادرا حيا يحتاج الى اثباته اي بيان وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات

لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل قال

الامام الرازي انه جهالة بينة وسفسطة ظاهرة لاستلزامه جواز ان يكون هذه الحركات والسكنات امورا

معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دلالة منفصلة وقال المص لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع

العالم ذات يتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا يتصف بها كما نعلم ان الواجب الممتنع

علم ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه انه لا يصلح صانعا

للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا نقول فيمن يقول شريك الباري يجب اتصافه

بهذه الصفات والا لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج فظهر ان تعقل الاتصاف بالصفات الخارجية

لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد جدا لان حمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع

القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء متفقون على ذلك **المقصد السابع** الحال وهو

الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد اثبته امام الحرمين اولا والقاضي منا وابو هاشم من المعتزلة فانه اول

من قال بالحال من المعتزلة وبطلانه ضروري لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة

بين النفي والاثبات في شيء من المفهومات ضرورة وايضا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين

قوله الكون غير الحركة الى لا ينحصر في هذه الاربعة لا ان الاربعة ليست من الكون

قوله انه احد الاربعة سيجي في بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم يعتبر اللبث والمسبوقية فيه حسن چلبي

لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لاتحادهما وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز ص

النفي والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى

اخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة تخصيص المسالة واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي

والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا لانا نسمي الواسطة بين

الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم تعترفون بذلك وتثبتون الواسطة بينهما بمعنى اخر ولا نزاع

لنا في ذلك والذي اخبتهم اي اظنهم ارادوه حسبانا بناخم اليقين اي يقاربه انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض

الوجود لها بان يحاذي بها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من

شانها ذلك العروض كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة

فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولا ننازعهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر لنا

التاويل ايضا ان النزاع لفظي قيل قد اسقط المص هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا بهذا المعنى

وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري مثلا ليس من

شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وجهان الاول الوجود ليس بموجود

والا زاد وجوده على ذاته لانه يشارك سائر الموجودات في الوجود ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فيكون زايدا وجوده

على ماهيته ويتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولا معدوما والا اتصف بنقيضه فان الوجود موجود ووجوده

فان كل مفهوم مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زايد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد

عليه كما هو رايهم عما عداه بتبديل سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته اصلا فلا يلزم انه معدوم وانما يمتنع

اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى هو ان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه بالنسبة

والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصافه به فيصدق

ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الوجه الثاني السواد مركب من اللونية التي

هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها وهو قابضية البصر فرضا وانما قال ذلك

لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من اثارها معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق

مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقايق وخصوصياتها التي هي فصولها عسير جدا فنقول الجزءان اي جنسه وفصله

معنيان اي عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ لا بد ان يقوم احدهما الجنس بالاخر والا لم يلتئم منهما حقيقة

واحدة وحدة حقيقية وسيلة وان عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال

بديهة قلنا المختار انهما موجودان قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وحجتكم عليه سنبطلها

او نمنع الملازمة اي نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا او لا

تمايز في الخارج حتى يقوم احدهما بالاخر فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون وشيء اخر هو

القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الاخير به اي بالشيء الاول الذي هو اللون او يقوم الاول بذلك الاخير بل هو اي السواد

لون وذلك اللون بعينه في الخارج قابض للبصر بلا تمايز في الخارج وسيجي هذا شيء على حكمائه حيث بين

تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما يتميز في الذهن دون الخارج فان قيل اذا كان السواد

قوله يناخم اليقين سماعنا من الاستاد المحقق يناخم بالتاء المثناة من فوق من تخوم الارضين وهي حدودها ونهاياتها على ما ذكره الفراء ومعناه ظنا ينتهي الى اليقين والمقصود قرب منه لا الوصول اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صححه بالنون من النخم قال وهو الارض لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم من صححه بالفاء من الفاخم والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى حسن چلبي

قوله فرضا الظاهر تعلق الفرض بالامرين معا اعني تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذ عسر الاطلاع على ذاتيات الحقايق كما يفيد مجهولية الفصل يفيد مجهولية الجنس ايضا واما قول الشارح في بيانه وذلك لان خصوصية الفصل مثلا مجهولة فبطريق التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة وقد يبنى كلامه على ان المتعارف الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير من الحقايق حسن چلبي

امر او اطاني الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان
متغايرتان تطابقانه ذلك البسيط اعني صورتي اللون وقابض البصر والمرجح بالضرورة لان مطابقة احدى
المتغايرتين اياه تنافي مطابقة الاخرى له بديهة قلنا لا نم استحالته اي استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان
وانما يجب ذلك اي يكون محالا لو كان امرا بديهيا ويحصل الجزم به بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار للتمثيل
في المرآة فان الصورتين المتغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك
الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان منع الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة
للصور الخيالية ينتزعها العقل عن الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة
تقتضيها اي تقتضي هذه الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر بيان للشروط
وقوله والتنبه عطف على المشاهدة لمشاركات ومباينات اي فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اي بحسب المشاهدة فان
التنبه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان العقل النفس صورة مطابقة
لشخص واحد كما اذا شاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض آلاتها صورة تطابقه فقط وان تعقل صورة اخرى
تطابقه وبني نوعه كما اذا شاهدت مع زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف المشخصات صورة
ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى تشاركها اي يشارك ذلك الشخص وانه
بتاويل الهوية المشخصة فيها اي في تلك الصورة الاخرى المشاركون له في جنسه كما اذا شاهدت مع
افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة لزيد ولبني جنسه **خاتمة**
للمقصد السابع في تفريعات القائلين بالحال ذكرهم فرع الاول انهم قسموا اي الحال الى اي صفة موجودة
قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة والى
غير معلل وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للعلم والتحيز
للجوهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية للماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة
بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال في صفاته تعالى فكيف يشترط في علة الحال المعلل ان تكون موجودة
قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا الحيوة وما يتبعها فان غيرها من
الصفات لا يوجب لمحالها احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية
والابيضية والعالمية والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من الفروع انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها
وانما يتمايز الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان يختص كل بحال
حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح واما ان يكون لامر
وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات بالمرجحية او صفة لذات
فالكلام في اختصاص الذات بها اي بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات اعني التساوي في الحقيقة
يوجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا او لا فكيف يتصور الاشتراك
والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على رأينا يعني نفاة الاحوال فالذوات مخالفة

في الحقايق وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان تكون الحقايق المختلفة مقتضية لامر واحد
لازم لها بخلاف العكس وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رأيكم
فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال ان ملخص حجة المثبتين انها امور الحقايق مشتركة في امور
مختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وقد ثبت الواسطة التي
هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض وما به
الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اي الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال تشارك
سائر الاحوال في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر
فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اي كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك سائر الاحوال في مفهوم
الحال وتمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزام التسلسل في الاحوال ورده
الامام الرازي بانه ينسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور
الموجودة والتزامه لا ينافي هذا الامتناع لجواز ان يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست
موجودة كما لا يمتنع في الاضافات والسلوب اتفاقا الثاني ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان
يقال انها مشتركة في الحالية لانه وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب
الامام الرازي عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من
احدهما هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر لانهم جعلوا
التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود اما على الاول فلان
وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فاطلاقهما اي اطلاق
التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف بهما بالمعنى الاول جهالة
ثم ان الامام الرازي بعد ما زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب عن كلام النافين بان الحالية مفهوم
ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا
وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال حال وقد يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك
بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات
المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب
واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت المعدوم والحال احكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا
عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات في توجيهاتها **المرصد الثاني** من مراصد الامور العامة في الماهية
قدم مباحث الوجود والعدم على مباحث عوارضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية
اصلهما وهي بهذا الاعتبار متأخرة عنهما وفيه اي في هذا المرصد مقاصد اثنا عشر **الاول** في تفسير الماهية
عما به الشيء هو هو كليا كان او جزئيا حقيقة له وبما هو هو هنا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية
تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث

قوله وتغاير عوارضها اى ماهية الشئ وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشى للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهى فى نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طرفى النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما تنضم اليه هذه العوارض فيجعل معها موجودا ومعدوما حادثا وقديما واحدا وكثيرا الى غير ذلك و يتقابل تلك الماهية اى يعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الانسان الكثير وبالعكس والجسم المتحرك على الجسم الساكن وعلى هذا القياس بحيث يحمل بعض العوارض

هى اما ان يقاس الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها يقال هى مغايرة لما عداها من الامور التى تعرض لها سواء كان ذلك العارض لازما لها لا ينفك عنها اصلا فايما وجدت هى كانت معروضة له كالزوجية اللازمة لماهية الاربعة او مفارقا عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هى انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشئ منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل هذه امور زايدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فتكون الانسانية مع الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة اذا لوحظ ماهية فى نفسها ولم يلاحظ معها شئ زايد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل فيها اما مجملا او مفصلا ولم يكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا فى تلك الحالة لا مفصلا ولا مجملا فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية فى حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان شئ منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافه بما يقابله ومن هنا يعلم ايضا انها ليست نفسها لان الداخل فى الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهى وان كانت بحسب الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا بطرفى النقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية أ أو ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هى أ فان تقديم حرف السلب على الحيثية كما فى العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا يقتضى أ وذلك لان الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا اخذت بهذه الحيثية تقتضى لا أ وذلك لان الرابطة فى هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها الايجاب العدولى وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل التغليب فقيل اهى أ او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه ليس حاصرا بخلاف طرفى النقيض اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اى وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذى عرفته اذ ليس شئ من الالف واللاالف نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التى لزيد من حيث انها انسانية ان كانت هى التى لعمرو كان شخص واحد فى آن واحد فى مكانين ومتصفا بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا الكلام ان الانسانية من حيث هى اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هى ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة تقتضى قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا من حيث هى ليست التى فى زيد ولا غيرها وليست التى فى عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها فى زيد او عمرو كلها عوارض قطع النظر عنها فى هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله فى زيد قولنا فى عمرو لكان اظهر بل هما اى كون الانسانية واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بدل النسبة اليهما

من الطرفين فان قولنا هذا أ ليس من المعدولة فى شئ وكذا قولنا هذا واحد اى لا كثير وكثير اى لا واحد و بصير اى لا اعمى و اعمى اى لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة و فى قوله يتقابل بتقابلها اشارة الى جواب سؤال تقريره ان الانسانية التى فى زيد ان كانت هى التى فى عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد فى آن واحد فى مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد و تقرير الجواب انها عينها او غيرها بحسب الحقيقة وغيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون الواحد لا بالتشخص امكنة متعددة ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب فى طبيعة الانواع يكون كذلك

شرح المقاصد للتفتازانى رحمه [illegible]

قوله البحث الثانى الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شئ ولا خفاء فى وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان و قد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء فى امتناع وجودها فى الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص و فى الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون فى الذهن ايضا من العوارض التى لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها فى الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القايمة بالاذهان وعلى هذا فكون الوجود فى الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق فى بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجرد فى الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة فى الاذهان من غير تقييد للعوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية من غير ملاحظة شئ معها ورد بان مثل هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض حتى عن الكون فى الذهن وان كانت هى فى نفسها مقرونة به ورد بان هذا لا يقتضى كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده فى الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والتشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون فى نفسه مقرونا بشئ من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده فى الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود فى الذهن قلنا هى شبهة المجهول المطلق وقد سبقت شرح المقاصد

اى الى الوحدة والتعدد

المقصد الثانى

فى اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها التى ذكرها فى المقصد الاول وهى ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زايد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شئ ووجودها فى الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص فى الخارج بين لا شبهة به وهى عبارة عن الماهية الكلية والتشخص فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث هو ان التشخص هل هو مركب فى الخارج من الماهية والتشخص او مركب منهما فى الذهن وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت مجردة وبشرط لا وانها لا توجد فى الخارج ولا يلحقها الوجود الخارجى والتعين فلم تكن مجردة عن جميع اللواحق كما فرضناه هف وهل توجد المجردة فى الذهن عند القايل بالوجود الذهنى قيل لا توجد لان وجودها فى الذهن من العوارض واللواحق فلا تكون مجردة عن جميعها كالوجود الخارجى وقيل توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شئ حتى عدم نفسه ولا حجر فى التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة بعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود فى الخارج ولا حكم على شئ الا بعد تصوره ومن هنا اى قيل من ان المعدوم مطلقا اى خارجا وذهنا قد يتصور فيعرض له الوجود الذهنى فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده فى الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه وكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة ومن حيث وجودها فى الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام فى المجهول مطلقا فانه باعتبار حصوله فى الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له وقيل ان شرط تجردها عن الامور اللواحق الخارجية وجدت فى الذهن بلا اشتباه وان شرط تجردها مطلقا اى من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا توجد فيه لان الوجود الذهنى من العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اى كون الشئ موجودا فى الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هى اى العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اى فى الشئ بان يعتبر الذهن لذلك عارضا ويلاحظه له وهذا اى الذى فرضناه موجودا فى الذهن عرض له فى نفس الامر كونه فى الذهن من غير ان يعتبره الذهن عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق فى ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا منفعة فى التسمية اى تسمية الامور العارضة للشئ بحسب نفس الامر حال كونه موجودا فى الذهن باللواحق الذهنية بناء على ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها فى نفس الامر لا ما يجعله الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاوليين وقد وجدت فى الخارج احدى قسميها وهى المخلوطة وجود فى الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فتكون هى اى المطلقة ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب فى الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه

المقصد الثالث

قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض ازلى ابدى لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات والا لم يعرض له فيكون فى نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا

قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صوراً في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتألهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها جواهر مجردة من عالم العقول تدبر امره حتى ان الذي لنوع النار الذي هو يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئياً يقولون انه كلي ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان تكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس فاسد واخر معقول مجرد دايم لا يتغير ابداً ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع

لبعضها يستحيل ان يكون قابلاً لما يقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل قطعا وقد علمت ايضا ان القابل للمتقابلات الماهية من حيث هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد منها بدلا عن الاخرى فالماهية الانسانية المطلقة هي المقارنة للتشخصات المتقابلة واما وجود فرد من الماهية الانسانية يكون ذلك الفرد قابلاً لزيد وعمرو اي لتشخصهما كما يدل عليه كلامه فضروري البطلان لاستحالة ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان دليله غير واف بما ادعاه ولا يوجد في الخارج الا الهويات الجزئية وهذا الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو الظاهر المنقول عنه وان عنى به معنى آخر مثل ما اولّه به بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها امراً من عالم العقول مجرداً عن المادة قائماً بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث آخر لا تعلق له بهذا المقام

المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا تلتئم من عدة امور تجتمع او مركبة تقابلها وهي التي تلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد منها حقيقة واحدة والا كان من امور لا نهاية لها لا من واحدة بل من اعداد غير متناهية ومع ذلك فلا بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للعدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اي امور غير منقسمة بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلا هما تعيين بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلي لا يلتئم في العقل من امور عدة تجتمع فيه كالاجناس العالية والفصول البسيطة وبسيط خارجي لا يلتئم من امور كذلك في الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس فانها بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتئم من امور يتمايز في العقل فقط ومركب خارجي يلتئم من اجزاء متمايزة في الخارج كالبيت والمركب العقلي لو لم ينته الى البسيط لزم محذور آخر سوى ما ذكر وهو تعقل ما لا يتناهى والمحال اذا كان في زمان متناه فلا الماهية المعقولة بمعقولة وهذا انما يتم في الماهيات المعقولة بالكنه

المقصد الخامس في تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين الاول انها اي الاجزاء قد يصدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا والاظهر في العبارة ان يقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم يقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية اما المتداخلة فان صدق كل منها على افراد الاخرى مع كونها متصادقة في الجملة فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا اما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون في الماهيات الاعتبارية نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة او لا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو الحيوان الناطق فان الناطق يكون فصلا مقوما للحيوان الذي هو جنس ونحو الجوهر الموجود والكم الموجود مثلا فان الاعم ههنا اعني الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض والاشد

ان الصفة متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فقسيم لقوله مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشيء مع علته من العلل الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشيء مع علته يستلزم تركب الشيء الذي هو تلك العلة مع معلوله ففي التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشيء مع علته ان يعتبر ذلك الشيء من حيث عرضت له الاضافة الى تلك العلة ومعنى تركب الشيء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا استدراك اصلا والاول وهو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة اعتبرت اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهي التقعير الذي في الانف فقد اعتبر فيها الشيء بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو الانف الذي فيه تقعير وهو يجري مجرى الصورة من الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها في الاصبع وذلك التزين هو الغاية المقصودة من تلك الحلقة والثاني وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق واشباههما مما اعتبر فيه الشيء مقيسا الى معلوله والثالث وهو الذي اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة في الماهية نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات المتوافقة الحقيقة او متخالفة في الماهية وهي اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة في العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والشجاعة والعفة او خارجا اي حسا كاعضاء البدن وعلى هذا ففي قوله نحو الانسان المركب من النفس والبدن نظر فان النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من الشكل واللون المتمايزين في الحس فان الهيئات الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثاني انها اي الاجزاء اما وجودية باسرها بمعنى ان لا يكون شيء منها سلبيا وجوديا او لا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اي غير اضافية كما في الجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية نحو الاقرب فانه مفهوم مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهي موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل السرير وانه امر نسبي لا يستقل بالمعقولية والثاني وهو ما لا يكون باسرها وجودية نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي ولم يتعرض لما هو عدمي محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا مضافة الى الوجودات فيكون معنى الوجود ملحوظا هناك قطعا واعلم ان هذه الاقسام المذكورة في هذين التقسيمين انما هي في الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا يتأتى فيها التقسيم الثاني باعتبار الوجودية والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم يجعل الاضافات من الموجودات الخارجية والنسبة بينها اي بين اجزاء الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة في التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية وحدة حقيقية من امرين متساويين

المقصد السادس الماهيات تجعولة بجعل

وأما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء لفائدة من المعطي او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الصورة كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية كالخاتم لحلقة تزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمعلول وهو ظاهر وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب
شرح المقاصد

المبحث الرابع بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا فى ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم ان المركبات مجعولة دون البسائط
شرح المقاصد

الجاعل ام لا ففيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشئ عن نفسه محال بديهة والجواب انا لا نم استحالته فان المعدوم فى الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل فى وقت او دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية فى الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع فى الخارج وليس ذلك محالا انما المح هو الايجاب المعدول وحاصله انه عند عدم اى عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لانها يتقرر فى الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو هذا الثانى الذى هو الايجاب المعدول والاول الذى هو السلب مما نقول به المذهب الثانى انها مجعولة مطلقا اى فى الجملة اذ لو لم تكن الماهية اى شئ من الماهيات مجعولة اصلا ارتفعت المجعولية مطلقا اى بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به اى بالوجود فهو ايضا ماهية فى نفسه والمقدر ان لا شئ من الماهيات مجعولة فلا يكون شئ من ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب هنا والمشهور كما اورده المص فى تحرير المسئلة ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا ولان اجزاءها البسيطة مجعولة والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اى هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان وانه اى الامكان لا يعرض البسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة للنسبة لا يتصور الا بين شيئين والبسيط لا شيئين فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم تكن المركبات ايضا مجعولة لانه اذا لم تكن البسائط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر فى مباحث التعريف فاذا لم يكن شئ من اجزائه حتى الجزء الصورى مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يقتضى الحكم بنفى المجعولية بالكلية وانتم لا تقولون به ولا يبال فى دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اى انضمام بسائط المركب بعضها الى البعض او وجودها اى وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك الذى ذكرتم من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية فهى اما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفى اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض لماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضى شيئين لا جزئين حتى يحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التى تزل فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت اقدامك فى هذه المسئلة باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق لا يحجب عن طالبيه فبعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهنى وخارجى وجعلوا الماهية الممكنة قابلة لهما ولو فى انضمام او العوارض اى الامور التى تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هى مع

قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهنى ايضا اذ لا مدخل فى ذلك اللحوق لخصوصية شئ من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة فى الخارج او فى الذهن فلو فرض اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم تكن اربعة فيلزم التناقض وكذا الحال فى تساوى الزوايا الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث ان لم يكن عين الثبوت لها كالزوجية للاربعة فلو تصور مثلث غير متساوى الزوايا لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم آخر يلحق الوجود اى الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هى كالتناهى والحدوث للجسم فانه اى كلما ذكر لا يلزم ماهيته اى ماهية الجسم من حيث هى بل وجوده الخارجى فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص متناقضا فى نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم كما لزم ذلك فى تصور اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها فى الذهن فيكون لخصوصية هذا الوجود مدخل فى عروضه للماهية فلا يحاذى به امر فى الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة فى الذهن وليس فى الخارج ما يطابقها فبهذا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية اى هى من عوارض الوجود الخارجى لا من عوارض الماهية من حيث هى فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور الا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا يعنى هؤلاء النافين بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا كلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجبا او جزءا مقوما انها اى المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل فى قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان شاركت فى الاحتياج اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها فى الجملة اى ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون للفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان عاقلا عطف على ان هذه المسئلة اى واعلم ان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية فى تقررها وثبوتها فى الخارج عن الفاعل الموجب كما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة فى انفسها من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره فى اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المص فيه بعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هى او من لوازم وجودها الخارجى او الذهنى جار فى كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل فى وجودها الخارجى كذلك محتاجة اليه فى وجودها الذهنى فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان نفى المجعولية

العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافى ما ذكرنا اذ نعنى به انها بذواتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا تحتاج الى تاثير آخر فى كونها هى ونفى الاحتياج اللاحق لا ينافى الاحتياج السابق فاحفظه وتدبره

بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان
معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا
كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك
اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى
يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود
وجودا بل تاثيره في الماهيات باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا
في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا
وجوداتها ايضا في انفسها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية
عن الماهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بينا آنفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول
بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط
فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة
ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة
الجعل بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو والمركب يتشاركان في ثبوت المجعولية بحسب
الوجود والحاجة الى التاثير وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر
عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا لا ريبة **المقصد السابع** المركب اما ذات ان كان قايما بنفسه
واما صفة ان كان قايما بغيره والاول يقوم بعض اجزائه ببعض آخر منها والا اى وان لم يقم بعض اجزائه ببعض استغنى
كل عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة وحدة حقيقية لما سياتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء
الى البعض وعلى هذا يخرج هذا المقصد ان يوخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان تكون بقيام به لجواز
ان يكون احتياجه اليه بوجه آخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قايما بنفسه والا لم يكن المركب قايما بنفسه
والمعلوم خلافه والثاني اى الذي هو صفة يقوم من ثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يقوم اجزاؤه او كلها بذلك الثالث
ابتداء لكن يكون قيام بعضها به شرطا لقيام البعض الآخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او
يقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويقوم الجزء الآخر منه بالجزء القايم به فيكون قيامه اى قيام الجزء الآخر بالثالث
بالواسطة التي هي الجزء القايم به ابتداء **المقصد الثامن** انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا
وفصولا او غيرهما اذا علم انها تشاركه غيرها في ذاتي اى امر غير خارج عنها وتخالفه لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ نعلم
بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما الا بان يشترك اي نحكم على
الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي آخر لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي
او سلبي اي عارض سلبي لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما به الاشتراك تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو طبيعة
نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود شارك

الماهيات الموجودة في الثبوت وتمتاز عنها بقيد سلبي هو انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امور وراءه
وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا
يقتضي التركيب اذ البسيطان قد يشتركان في عوارض ثبوتية او سلبية ويتمايزان بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم
ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية
لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء آخر معتبر في الماهية غير مشترك
فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب واما الاشتراك في عارض
ثبوتي او سلبي والاختلاف في عارض آخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي التركيب اصلا **المقصد التاسع**
لا بد في تركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها
ماهية واحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد نقضا له
مركب من الآحاد مع استغناء كل منها عن الآخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض
ذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للآحاد كلها والمفردات
باسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الآحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان
والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب منهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى
في الجواب ان يقال المعجون فلا بد فيه من مزاج اى صورة نوعية تابعة للمزاج تستعقب كيفيات وآثارا صادرة عنه
وانه اى ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ويحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول
الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الآخر هو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الآثار الصادرة عنه فهي
محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقي وجعل
جزءا من المعجون محتاجا الى باقي الاجزاء لزم تركب الجوهر الذي هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه بعضهم متمسكا
بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو التركيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه قال والمحال
تركب جوهر من عرض قايم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض يقوم بذلك الجوهر
الآخر لان اللازم ح تاخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون العرض جزءا محمولا للجوهر فتامل واما العسكر
فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية
الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر في ان المركب فيهما عين الآحاد باسرها وفي انه
يترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفي انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة اجتماعية باعتبارها يعرض للامور
المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا
في الخارج لان ما جزؤه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل ثم انه يجب ان تكون الحاجة بين الاجزاء
اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك اعني استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر
من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين فجايز اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة في وجودها
وهو ان تبقى الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة الى الهيولى من جهة اخرى وهو احتياجها في تشخصها الى الهيولى

وسيأتي ذلك في موقف الجوهر **الفصل العاشر** قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء
الى البعض في الماهية الواحدة وحدة حقيقية ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا
بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا استلزمه وكان الجنس مختصا في نوع واحد او
نقول كانت الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المط واجيب عنه بان
المحتاج اليه هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها قال اردت بالعلة العلة التامة فلعل الجنس علة ناقصة
للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم للمعلول هي العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس في نوع واحد ولا كون
الفصول المتقابلة لازمة لشيء واحد وفي عبارة الجواب استدراك اذ يكفي ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان
المتبادر مما نقله من الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس في الخارج وذلك مخالف لقواعدهم انما
المطابق لها ما ذكره بقوله قالت الحكماء الجنس امر مبهم في العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها
في الوجود وليس هو مطابقا لماهية نوع بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا ومحصلا فهو
اى الفصل علة له لتحصله في العقل اى تجعله مطابقا لتمام ماهية النوع وتزيل ابهامه اى تعينه لنوع واحد من تلك
الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه في الذهن لا انه علة خارجية لوجوده اذ
ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة لوجود الجنس
في الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذى ذكرناه من كون الفصل علة لتحصل الجنس وزوال
ابهامه في العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتأخرون لهم فانه ليس المقدار مثلا امرا متعينا ممتازا في الخارج
يعين به تارة كونه خطا اى فصل الخط المميز اياه عن مشاركة في المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا
بل ثمة مقدار مخصوص هو في نفسه الخط ليس ذلك المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان مجتمعان في الخارج
يتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمي ليس الا هو والمقدار امر مبهم
في العقل يحتمل كل واحد من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شيء منها بل يحتاج في تحصله ومطابقته
لتمام الماهية الموجودة في الخارج الى ان يكون احدها بل احدها اى الى ان يقترن به فصل واحد منها يعين فيحصله
فما لم يقترن في العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود في الخارج
ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرر لك من هذا الذى صورناه في المقدار وانواعه انه ليس بين الجنس
والفصل تمايز في الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب الخارج وجودا وجعلا
كيف والامران المتمايزان بالوجود في الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر بهو هو وان كان بينهما اى اتصال وربط
كالملازمة والحلول بين الهيولى والصورة ولنزده زيادة تحقيق فنقول العام له مفهوم غير مفهوم الخاص وتحصل
مفهوم العام بالخاص كما تحققته فيكون له اى لكل واحد من العام والخاص صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن
هويتهما في الخارج واحدة فلا تمايز بينهما في الخارج بل في الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق
ولا تعدد في الخارج بان يكون الحيوان موجودا في الخارج وينضم اليه موجود آخر فيحصل منهما ماهية الانسان ثم
ينضم الى تلك الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجي لم يتصور

منعنا كون احدهما علة للآخر والحاجة التى
يجب ثبوتها بين الاجزاء لا يستلزمه
اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو
ظاهر وان اردت بالعلة العلة الناقصة

حمل بين الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق اى من حيث انه متحصل
قد دخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان اذ لا معنى للانسان الا الحيوان
دخل في طبيعته الناطق واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار الناطق منضما اليه اى الى الناطق حصلت منهما
ماهية مركبة من غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اى لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شيء منهما على الآخر ولا على
الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث هو هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه كما اخذناه اولا او غير ناطق بوجه كما اخذناه
ثانيا فهو المحمول على الانسان والحاصل ان الاجزاء المتمايزة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة
العقلية تؤخذ تارة بشرط شيء اى بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فتطابقان معا امرا واحدا فلا بد ان يلاحظ تغايرهما
بل اتحادهما كالحيوان والناطق الماخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس الماخوذ بهذا الاعتبار
هو عين النوع وكذا الفصل تؤخذ تارة بشرط لا شيء اى بشرط انها صورة على حدة بحيث اذا انضمت الى صورة اخرى
كانتا متغايرتين وقد يتركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا اعتبرناهما موجودين متغايرين في العقل فقد
يتركب منهما ماهية الانسان في العقل فكل واحد من الجنس والفصل بهذا الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد
تؤخذ لا بشرط شيء فيكون محتملا لهما اذ يمكن ان يعتبر التغاير بينها وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادها بحسب المطابقة لماهية
واحدة وهذا هو الذاتي المحمول ومعنى حمله اى حمل الحيوان مثلا عليه اى على الانسان اتحادهما اى اتحاد المفهومين المتغايرين
في العقل هويتهما الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشيء على نفسه يعني بهذا اندفع ما
حققناه من معنى الحمل ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان
كان عينه يلزم حمل الشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد
بسط في الكلام لينضبط به المرام وهو ان يقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التى لا يحمل عليها
مواطاة انما الاشكال في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على البعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام
واختلفت المذاهب ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم
والحيوان وكالماشي والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل
بعضها خارجة عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التى ليست
خارجة عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان
تكون صور الشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او تكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى التقدير
الثاني اما ان تكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا
مزيد عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد هو بسيط ذاتا
ووجودا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان تحصل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما
الا في الذهن وهو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة
كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان تكون تلك الصور

قوله ومعنى آه المشهور عدم جواز
حمل الجزئي الحقيقي على الكلي فليس هذا
المذكور حقيقة الحمل والايجاز حمله عليه
بل هو تفسير له بخاصته ولو اضافية
كذا افاده الاستاد المحقق
او الوهمية كما في الماهيات المركبة الو
حسن چلبي

قوله المتصادقة بعضها على البعض
تانيث المتصادقة باعتبار
المضاف اليه للفاعل اعني البعض ووجه ضبط
او باعتبار الاسناد الى المستكن المذاهب
فيها وبعضها بدل منه حسن چلبي

لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
الماهية المركبة ماهيةً لا وجوداً ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول
شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بالمجموع من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود الجزء وكلاهما محال الاحتمال الثالث
ان تكون تلك الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية
ووجوداً وهو مردود بان الاجزاء المتمايزة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها
على بعض فان المتمايزين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الآخر او يقال المجتمع
منهما هو هذا الواحد وذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت
وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا **واعلم** ان تفسير الحمل
بالتغاير بالمفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات الخارجية
كقولنا الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا لكان مفهوم موجوداً خارجيا
متأصلا كالانسان واذا اريد تفسير بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدق عليه ذات
واحدة وجاز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة فيه **واعلم** ايضا ان الماهية المركبة
من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة وذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية
باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون القول الدال على مجموع تلك الاجزاء
حداً تاماً لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصوير كنه الماهية فلو كان لها اجزاء محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك
الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المفروضة لان الصورة المطابقة لها هي الملتئمة من تلك الاجزاء
وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كانت حقيقتها قابلة للزيادة والنقصان وان لم يدخل
فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام حقيقته
في الخارج فلو كان له اجزاء عقلية مغايرة لتلك الاجزاء لكان مجموعها ايضا تمام ماهية المركب في العقل فيلزم
ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة لا
ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتق من جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك المشتق جنساً
واذا اشتق من جزئه المختص به كان فصلا له وكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل والاشتقاق
يخرج الجزء عن الجزئية اذ لا بد ان يعتبر مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل خارجة
عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقق عند ذلك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا يجوز ان يتركب
من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على علية الفصل كما
فهموا فروعا اربعة الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار نوعين اي لا يجوز ان تكون لماهية واحدة
جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر فيكون
هذا الفصل جنسا لها مشتركا بينها وبين نوع آخر ويكون ذلك الجنس فصلا يميزها عن النوع الآخر والا كان كل منهما
علة للآخر وانه محال واورد عليهم الحيوان الناطق فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق فصل له

عند قوله في الذاتيات اي ذاتيات الماهيات الموجودة
قوله دون الامور العدمية الخ فيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يصح في الذاتيات اضافي ولو قال انما يصح في حمل الوجوديات لكان اظهر حسن چلبي رحمه الله تعالى

ليس لمفهوم الاعمى هوية

وان اشتملت عليها الخ ان لم تشتمل على امر زائد كانت هي تلك الاجزاء بعينها الاجزاء محمولة م

فروع علية الفصل

فصل الجنس لا يكون جنسا للفصل

يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس الحال
بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا بان المراد بالناطق ان كان هو الجوهر
الذي له النطق اي ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية فيهما فلا يكون جنسا لهما
وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل هو اثر
من آثار فصله الفرع الثاني الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد سواء كان نوعا اخيرا او لا فصلان قريبان
اي في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل
البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان
والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد
ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات
فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء كان الواحد بالذات شخصا او نوعا كما نحن بصدده فان طبيعة
الجنس في النوع قبل تعدد افراده ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال اذ تعدد العلل الناقصة
جائز فان قلت ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان تكون للجنس اجزاء وان تكون منال شيء آخر
معتبرة قلت كل واحد من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال
الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل
اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالناطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية
على الآخر عبر بهما عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اي في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب
هو تمام الجزء المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما
معا واذا تركب ماهية من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز
للشيء عن جميع ما عداه لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها
وبالجملة اذا جعل التمام المعتبر في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستعانة بالعلية وان
جعل صفة للمميز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية الفرع الثالث
لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا اي وان لم يكن كذلك بل يقوم نوعين في مرتبة واحدة فللبسيط
اثر ان هما جنسا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاولى ان يقال فيتخلف عنه
معلوله لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اي الفصل
القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في مرتبة
واحدة لاستحالة ان تكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وح يلزم تخلف المعلول عن علته المستلزمة
اياه سواء كانت علة تامة او جزءا اخيرا منها وتفريع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان الفصل القريب
لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزام التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة واحدة والاظهر
انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اي جميع ما ذكر ضعيف لا بتنائه على ان الفصل علة

قوله فانه ليس مشتركا بل مختلفا هذا على سبيل المنع اي لا نسلم الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم المستدل وكان الايراد نقضا عليه كفى في الجواب منع الاشتراك بل لا حاجة الى الاستدلال باختلاف الآثار
قوله بل هو اثر من آثار فصله اذا سلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر لم يكن اثر الفصل القريب فلا بد ان يتعدد بعضه لا يوجد في الملك فتامل حسن چلبي

قوله اذا كان الفصل القريب بسيطا اي حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حسن چلبي
قوله فالاولى ان يقال آه انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون مراد المص بالبسيط الاضافي اعني الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد المؤثر لا يكون له اثران متخالفان هما جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستلزمة للمعلول وانه محال وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى نوع تكلف ولذا قال فالاولى حسن چلبي

قوله مشتركان في الدليل هو تخلف المعلول عن علته حسن چلبي

بالجنس في الخارج وليطلب حقيقته اي حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما لخصناه واوضحناه بتحقيق كلامهم في
الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك
في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منهما
ان تحصل به الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما
له وان لم يحصل الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين
لا يتصور فيه ابهام وتحصل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تواطؤ الفصل القريب لنوعين في مرتبة
فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان
كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل عموم وخصوص من وجه وان كانت في نوع واحد
لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك باطل لانه لا يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا كان
النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما
مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة
لتحصل الآخر فيلزم الدور

المقصد الحادي عشر

الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اي لا تمنع من فرض
اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين امور متعددة
بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره صار يمتنع فرض اشتراكها هل هو
وجودي اي موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج
وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم يعني الكاتبي ان اردت بالمعين
معروض التعين وحده فلا نم ان التعين جزؤه بل هو عارض له ووجود المعروض في الخارج لا يستلزم وجود
عارضه فيه الا يرى ان العمى العارض للموجودات الخارجية ليس موجودا في الخارج وان اردت المجموع المركب من
العارض والمعروض فلا نم انه اي المعين بهذا المعنى موجود فان من يمنع وجود التعين كيف يسلم ان مع معروضه
موجود بل الموجود عنده هو المعروض وحده والجواب ان المراد بالمعين الذي ادعينا وجوده هو الشخص
مثل زيد ولا ريبة لعاقل في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو وانه
زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو انسان مع شيء آخر نسميه التعين فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد فيوجد
ذلك الآخر وهو المط ثم انه يتبين ان تركب الشخص المعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون الخارج
فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ماهيات
متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية تحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية
مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا
موجود واحد اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية

وعلية الفصل لهما ان قلت هل يتأتى هذه الفروع على ما لخصناه اولا قلت انما تعاكس الحال بين الجنس والفصل ح

قوله فهو غيرها هذا لازم لنتيجة القياس والنتيجة فهي غيره كما لا يخفى قوله وجزء الموجود الخارجي موجود فان قلت اذا كان التعين المخصوص موجودا خارجيا لم يستقم عدهم مطلق التعين من المعقولات الثانية لوجود ما يطابقه في الخارج قلت اشرنا الى جوابه في تحقيق ان الوجود من المعقولات الثانية فليتذكر حسن جلبي

قوله واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات آه قد ذكرنا ان الاتحاد في الهوية والتغاير في المفهوم ليس حقيقة مصحح الحمل والا لجاز حمل الجزء الحقيقي على الكل وان كل تشخص جزء حقيقي فلا ينبغي ان يستدل بما ذكره هنا على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية حسن جلبي

٦٧
٦٩

لا يحصل

الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق بقوله بيد انه من كل شخص صورة في العقل مغايرة للصورة التي
الحاصلة من شخص آخر لان المشخصات امور جزئية لا ترتسم صورها في النفس بل في الآلة فكذا صورة الماهية
المشخصة انما ترتسم في الآلة ولا يتناولها الا الاشارة الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يحصل بها من
الانواع فانها امور كلية تحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة تنطبع
في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص تمايزها في الوجود الخارجي
بهوياتها اي بذواتها لا بتشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في هذا الوجود بين الماهية والمشخص من هنا
ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع والمفهومات الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة
من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فمن قال بوجود الطبايع
في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه
ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث
اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد
ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى
الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا باطل لما عرفت ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته
المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور مجردا عن مشخصاته حصل منه في
العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة
منها فلا نزاع الا في العبارة واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فيحتاج
الى من يكثرها فاذا تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فتكون
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه
ان كل واحد من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زائد هو تشخصه وتعينه فليس شيء منها عين تلك الطبيعة كيف
ولو كان كذلك لكان كل واحد من تلك الكثرة عين الآخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازي على كون التعين
امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظ البطلان لان العدم المطلق لا تميز فيه فكيف المميز
غيره واما عدما مضافا وح اما ان يكون عدما للاتعين العدمي فيكون هو وجوديا واما ان يكون عدما لتعين آخر
فذلك التعين الآخر ان كان عدميا فهذا التعين عدم العدم فهو وجودي والتعين الآخر مثله فيكون هو ايضا
وجوديا وان كان ذلك التعين الآخر وجوديا وهذا التعين الذي نحن فيه مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون
التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا فيكون وجوديا والجواب لا نم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما
وانما يلزم ذلك اذا كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو مم لان العدمي ما يقابل الوجودي كما ان العدم
يقابل الوجود فلو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته
لموصوفه بوجوده له اي الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه بوجوده له في الخارج
نحو السواد القايم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك اي ثبوته لموصوفه باعتبار وجودهما

الفصل يحصل في العقل والمشخص يحصل الهوية

٥٩

مطلب

قوله لان العدم المطلق لا تميز فيه ايضا آه لو كان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه قوله فيكون هو وجوديا فيه منع سنده قضية الامتناع واللاامتناع حسن جلبي

المراد بالوجودي

قوله بل المراد بالوجودي فسره ليعلم مقابله الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي والمراد ان الوجودي من الصفات ما ذكره بقرينة قوله لموصوفه والتخصيص بناء على ان الكلام في وجودية التعين الذي هو من الامور الغير المستقلة حسن جلبي

في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القايمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج قايمة به فيه بل
ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اى الوجودى بالمعنى المذكور اعم من الموجود لا مطلقا بل من وجه لجواز
وجودى لا يعرض له الوجود كالسواد المعدوم دايما فان المحض معنى الوجودى انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود
عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودى سواء وجد او لم يوجد واما صدق الموجود بدون الوجودى ففي الموجودات
القايمة بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودى مستلزما للموجود فلا يكون العدمى مستلزما للعدم ويقرب من
هذا الذى ذكرناه في تفسير الوجودى ما قيل انه اى الوجودى ما من شانه الوجود الخارجى سواء وجد او لم يوجد
وبالجملة فلو كان العدمى هو العدم لكان الوجودى هو الوجود فلا انحصار اذ المفهومات المغايرة لمفهومى الوجود والعدم
غير متناهية فلا يلزم من ان لا يكون التعين وجودا ان يكون عدما او كان الوجودى ما ليس بعدم فيكون جميع
الامور الاعتبارية وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم وهو قايل به فان قلت الوجودى
والعدمى قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المناسب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما
قطعا قلت فح يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدما لشيء آخر بل ربما كان شيئا معدوما في
نفسه وهو ظ واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمى لوجهين الاول لو كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه
الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب عنه بان الماهية تمتاز عن غيرها
بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اى في هذا الجواب نظر اذ مراده امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى
منها اذ لولا امتياز احديهما عن الاخرى لم يكن اختصاص التعين باحديهما وانضمامه اليها اولى وذلك اى امتياز
الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين لا بذات الماهية بل الجواب ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا
وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان
التعين والفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام لا انه ينضم الى الحصة منها متميزة قبل الانضمام
الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود خارجى لا بد ان يكون متعينا في نفسه فهو اى
كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخر في كونه تعينا ومتاز عنها بتعين آخر يخصه فيلزم اذ ننقل الكلام
الى ذلك التعين الآخر واجيب عنه بان كونه تعينا اى مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات
وهى متمايزة بذواتها المخصوصة ولا يحتاج الى التمايز بتعين زايد وهو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في
العوارض قال المصروفيه نظر لان كل تعين اى كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورة
لان كل موجود في الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير
ماهيته لانه لا يقبل الشركة بخلاف ماهيته وتم الدليل بلزوم التسلسل ولقايل ان يقول لا نم ان كل تعين
له ماهية كلية ينتزعها العقل من هويته ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة كيف والقاعدة القايلة بان
كل موجود خارجى كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث
اذا لاحظه العقل لم يمكنه فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك وامر زايد عليها مانع من الشركة
على قياس تفصيله لافراد الانسان والحيوان هذين الدليلين للمتكلمين على كون التعين امرا عدميا مبنيان على

وبين **التعين** و**التميز** عموم من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره **و**لصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة **و**بالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس
شرح المقاصد في الفصل الثالث في الامور العامة

كون التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه نفس الهوية الخارجية ذاتا وجعلا
ووجودا وهذا اى كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة منه
الذى حاول المتكلمون نفيه فان هذا النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظى فان الحكماء
يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج مباين عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون
انه ليس موجودا زايدا على ماهيته في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما يرى

المقصد الثاني عشر

قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان تكون مقتضية لتعينها اقتضاء
تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين الذى علل بها ولم يمكن
ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول عن علته المستلزمة اياه هذا اذا كان تعين
الماهية زايدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض
الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفى التعدد من انحصار الماهية في
شخص واحد والا اى وان لم يعلل التعين بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اى في الماهية لان ذلك اى حلول شيء في الماهية فرع
تعينها لانها ما لم تتعين في نفسها لم يتصور حلول الشيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا
بما ليس حالا في الماهية ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر
و لا لتعين ماهية دون اخرى بل يعلل بمحلها اى بمحل الماهية فيجوز تعددها اى تعدد افرادها بتعدد القوابل اى المحال
اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية واما بسبب اعراض
تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها الاستعدادات المختلفة بحسب القرب والبعد
من الفلك فلذلك تتعدد اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور فيه استعدادات متفاوتة انحصر الماهية
الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالقياس الى صورته النوعية وبنوا على هذا الذى ذكروه من ان تعدد
افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني مادتها على احد الوجهين ان ما ليس ماديا ويسمى مجردا ومفارقا
فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة تعينه ليست المحل اذ لا محل له اعني المادة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم
الانحصار كما مر وقد يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل اما ذاتا او
استعدادا ولما كان لقايل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس
الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية اى حالة في المادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم
الماديات فيتعدد بحسب تعدد المادة التى تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان
انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل
فالقابل ان كان تشخصه لماهيته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم يقولوا به اى بكون تعينه معللا بماهيته
وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بالصورة الحالة فيها لا بماهية الهيولى ومن هنا يظهر جواز تشخص
الماهية بما يحل فيها وقد بنوا دليلهم على عدم جوازه وان كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذى ادعيتم
وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم

على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركب الجسم الواحد منها
منف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه اى تعين القابل معلل باعراض متجددة لا استعدادات متعاقبة
الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق ومن الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل
هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدى نفعا لقوله والجواب انا قلنا انه لا يجدى نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اى تعين القابل
بما حل فيه لان مرجع ما ذكروا هو ان علة تشخص القابل امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر
معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات
بصفاتها العارضة لها كذلك اى على سبيل التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة ح فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل
والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها تقتضى تشخصا معينا
واذا تعدد الفاعل المباين تعدد افراد الماهية ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا
فقال لو كان تعين التشخص الذى لا يشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى
شخصها وان كانت القابل فتعين القابل ان كان بماهية انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان
بالمقبول لزم الدور والكل بط ولا يجوز ان تكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال فى
اثبات كون التعين عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له فى الخارج ويمنع بان هذا السلب
الذى ذكرتموه ليس نفس التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ من مباحث
الماهية وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال **المرصد**
الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة **الاول** تصوراتها
وكذا تصورات ما يشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان من لا يقدر على الاكتساب اصلا يعرف من
المفهومات الاربع انه كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك
من موارد الاستعمال ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ لم يزد على ان يقول
الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له
ما الممكن قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلثة فى تعريف الآخر الا ترى
انه عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف
الممتنع الوجود تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب اليهما ايضا وانه دور ظاهر وقس
على ذلك تعريفات ما اشتق منه من الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب
العدم او لا امكان الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان تكون من التعريفات
حقيقية ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن استدراك من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها متساوية
فى كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة فى كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى
هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب الى الوجود
الذى هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تأكد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود والامكان لم يصل

الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وتعريفاتها

الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب ح

الى حدّ الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره **واعلم** ان الوجوب
يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهى ثلث فالاولى استغناؤه فى وجوده عن الغير وقد يعبر عنها بعدم احتياجه
او بعدم توقفه فيه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما الثالثة الشئ الذى به تمتاز الذات
عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظ مشهور واما اطلاقه على الثالث فاما بتاويل الواجب وارادة
مبدأ الوجوب بمعنى اى هذه الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة فى المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين
الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة
سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده
الى غيره وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذى ذكرناه
من معانى الوجوب ليكن هذا على ذكر منك فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديا
او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب فى مفهومهما
والثالث عين الذات بخلاف الاولين وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاولى احتياجه فى
وجوده الى غيره والثانية عدم اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به تمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلث ايضا
متغايرة متلازمة على قياس ما مر فى الواجب **المقصد الثانى** ان هذه الامور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج
اى الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث
اما الامتناع فلانه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجى واما الوجوب فلوجوه
الاول انه لو وجد الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان
ممكنا فالواجب لما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فاولى ان يكون الواجب ممكنا منف وان كان
الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه انا نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب الوجوب
نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب او ما يبلغ من المراتب
امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها ولعل مرادنا هو المعنى الاول من كون وجوب الوجوب
نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه
وربما نختار الشق الاول ويجاب عنه اى عن الوجه الاول بانه قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان
الواجب لجواز ان تكون حصول الوجود للواجب لذاته ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لذات الوجوب
قولك به اى بالوجوب يجب الواجب قلنا مم لعدم التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب
صفة واحدة عندنا وليس ثمة علة هى الوجوب ومعلول هو الواجبية ثم هذا لازم للقائل بالحال لان الواجبية
عندهم صفة معللة بالوجوب فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول
اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض وقوعه جاز خلو الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا
وهو مح قلنا اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله بالنظر الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل خلوه
عنه فلا محذور والوجه الثانى وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية ويبطله انه نسبة بل كيفية
عارضة للنسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية بمرتبة واحدة بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما

قوله واعلم ان الوجوب يقال على الواجب اى يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله تعالى واجب او ذو وجوب اى ذو استغناء فى وجوده عن الغير وهكذا قوله الثالثة الشئ الذى قيل هذا اعم من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى الا ان يراد بالشئ الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح فى القول بامتيازه بالصفة ايضا فيكون الخاصة الثالثة عين الذات حسن جلبى انظر الى الآخره

معانى الوجوب

قوله قلنا مم لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب بسبب الوجوب والمغايرة فيه ظاهرة حسن جلبى

زائد على الماهية وسنبطله حيث نبين ان الوجوب على تقدير كونه موجوداً لم يجز ان يكون زائداً على ماهية الواجب
ولم يتعرض لكونه جزءاً منها لانه ظاهر البطلان وايضا كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة
فقال المختار انه على تقدير وجوده عين الذات ولا يمكن كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني ما يتميز
به الذات فانه تعالى متميز بذاته عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظياً لان المستدل اراد
بالوجوب اقتضاء الذات للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم
توقفه في وجوده على غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امراً
ثبوتياً وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين الاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتياً زائداً
على ماهيته واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار الى الوجه الاول ويقال لو كان الامكان موجوداً لكان اما واجباً
او ممكناً فان كان واجباً مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان الممكن واجباً هف وان كان ممكناً
نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه
الثاني كما يوهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم منه كون الماهية فاجبة
قبل وجوبها كما سيأتي وقد يتكلف اجراء الثاني في الامكان فيقال لو كان موجوداً لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها
كما سيأتي ويبطل كلاهما كونه نسبة بين الماهية والوجود او كان زائداً عليها قائماً بها فيكون معلولاً لها اذ يستحيل
استفادتها امكانها الذاتي من غيرها والا لم يكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك
الوجوب اما بالذات وسيجيء في الممكن واما بالغير فالوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان
آخر ووجه آخر وهو انه اي الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية
متأخرة عنه اي عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة لموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة
وربما يستعمل هذا الوجه الاخير في الوجوب كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود سبقاً ذاتياً
لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلاً ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة
الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقاً ذاتياً ويكفينا في الاستدلال على كون الوجوب والامكان امراً
عدمياً امتناع تأخره عن وجود الموصوف ولا يحتاج في ذلك الى بيان التقدم فلا يتوجه علينا انا لا نم تقدمه
لجواز ان يكون معه وح نقول لا شبهة في ان الامكان والوجوب تمتنع تأخرهما عن وجود موصوفهما وكل صفة
ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا الدليل مطرداً في كل صفة
يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ضابط مشتمل على قاعدتين ذكرهما صاحب التلويحات
احديهما اساس الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امراً اعتبارياً والثانية اساس
الوجه الاخير الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفي فيه بامتناع التأخر كل ما تكرر نوعه اي يتصف اي
شخص من اشخاص نوعه بمفهوم فهو اعتباري كان بحيث اذا فرض ان فرداً منه اي فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك
الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه حقيقته ومرة على انه صفته فانه يجب ان
يكون اعتبارياً لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية المترتبة الموجودة معاً وهو محال

قوله لا بصفة تسمى الوجوب قد اشير فيما سبق الى ان الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا حسن چلبی

قوله وقد يتكلف آه وجه التكلف انه يحتاج في اجراء ذلك الى مقدمات زائدة ليست بصريحة في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو حسن چلبی

قوله البحث الرابع لا خفاء في ان الامتناع اعتباري عقلي وكذا الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجوداً لكان واجباً ضرورة انه لو كان ممكناً لكان جائز الزوال نظراً الى ذاته فلم يبق الواجب واجباً وهو محال لما سبق من امتناع الانقلاب والواجب ماله الوجوب فننقل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معاً وهو محال وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جارياً في الوجود والبقاء والقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعل صاحب التلويحات قانوناً في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متكرراً فا اي كل ما يتكرر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفاً بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقته محمولاً عليه بالمواطأة وتارة وصفاً عارضاً له محمولاً عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتبارياً لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالماً والطول طويلاً ونحو ذلك شرح المقاصد راجعه لتمام هذا القول

٦ ٩

الحدوث ٢٨٣ البقاء الموصوفية الوحدة التعين ٦٥٧

فانه لو وجد فرد منه لعلم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثاً مسبوقاً بالعدم ولا شك ان العدم
صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف ايضا كذلك فيلزم
حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا لكان قديماً فالموصوف به اولى بالقدم فيكون
الحادث قديماً والبقاء فانه لو وجد لبقي والا لاتصف بالفناء واذا كان البقاء فانياً لم يكن الباقي باقياً والموصوفية
فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة فانها لو وجدت
لكانت واحدة والا كانت كثيرة فتنقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس على هذا فيلزم
ان يكون من الامور وانشائها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب
نفسه وتلخيصه ان ما حقيقته عين الوجوب فانه لا يكون واجباً الا بوجوب يقوم به واما الذي حقيقته
الوجوب فانه واجب لذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته لا بقدم زائد عليه
قائم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظائرهما هذه هي القاعدة الاولى واما الثانية فهي قوله وكذلك
اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود فانه على
تقدير كونه زائداً يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متأخراً عن وجودها بل يمتنع
ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تأخرها عن وجود موصوفاتها في الخارج
فيجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة فيه
وانه مح بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلي شامل لمواد متعددة اعطيناك مهنا خذ
مؤنة التكرار عنا فاحتفظ به واعتن بشانه واستعمل في تلك المواد المندرجة فيه لينكشف عندك حال الامور
الاعتبارية واعلم ان هذه اي الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها اعني الوجوب والامكان والامتناع
التي هي جهات القضايا في العقل والذكر وموادها بحسب نفس الامر وذلك لان المبحوث عنها مهنا وجوب الوجود
وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم وهي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه
فكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في القضية قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوماً
آخر وح اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف
الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان
والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او
يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن وهذا الاخير هو الذي نحن بصدده اذ مرادنا بالواجب مهنا هو
الواجب الوجود لا واجب الحيوانية والسوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والا اي وان لم يكن هذه
عين جهات القضايا وموادها بل كانت غيرها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها اي كانت تلك اللوازم من
قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك فاذا قلنا مثلاً الزوجية واجبة للاربعة فنعني وجوب الحمل
اي حمل الزوجية على الاربعة وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل
الذي بين الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده اذ ليس الاربعة واجبة

قوله والبقاء فانه لو وجد آه هذا لا يجري في بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور فيه في فناء الباقي في الزمان الثالث تلخيص لطيف

قوله لكانت لكانت ماهية الماهية موصوفة بها الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور

قوله والمنع ما ذكرناه من ان وجوب الوجوب نفسه بهذا يظهر ان ما ذكره الشارح في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء البقاء على تقدير وجوده نفسه ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً ليس كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما يظهر من كلام المص هنا حسن چلبی

الوجود ٣٤ الحدوث الذاتية العرضية

قوله والحدوث هذا على تقدير ان تفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متأخر عن الوجود

ضابط الامور الاعتبارية

الزوجية لاواجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لاواجبة الوجود فى نفسها
وتحقيقه ما صورناه لك فلا تغفل وقد زعم بعض المجادلين انما اى هذه الامور الثلثة سوى الامتناع اذ لم يدع
احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية فى كل واحد من الوجوب والامكان الاول الوجوب لو كان
امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات فى انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون
الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالى بط فان الواجب واجب فى نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد
فرض من عقل ام لا بل لو وجد فرض اصلا بل ولو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد فيها فرض الوجوب قطعا
لم يقدح ذلك فى وجوب الواجب ولم يخرج به الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال فى الامكان فيكون كل منهما وجوديا
والجواب النقض بالامتناع والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شئ منهما
موجودا بالضرورة والاتفاق والحل ان يقال اتصاف الذات بصفة فى الخارج او نفس الامر لا يقتضى كون تلك
الصفة موجودة فى احديهما الا ترى ان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود فى الخارج
ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شئ آخر به وكذا الحال فى نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كالوجوب
والامكان مثلا امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شئ موصوفا بها فى نفس الامر الوجه الثانى ان نقيضه اللاوجوب
وهو عدمى لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودى والا لزم ارتفاع النقيضين وكذا نقول الامكان
نقيضه اللاامكان وهو عدمى لصدقه على الممتنع فالامكان وجودى والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه
وهو اللاامتناع عدمى لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع وجوديا وتحقيقه اى تحقيق الجواب بطريق
الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما مح اى يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شئ
منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على آ مثلا انه واجب ولا انه ليس بواجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه لا
ممتنع فكل مفهوم وجوديا كان او عدميا مع نقيضه الذى هو رفعه يقتسمان جميع ما عداهما ولا يجتمعان فى شئ بان
يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدقا عليه شئ منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة
فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب والامتناع واللاامتناع معدومين معا فى الخارج والسر فى
ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب مثلا لشئ كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان فيه ولا يرتفعان
واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب فى نفسه كان نقيضه رفع وجوده فى نفسه فلا يجتمعان ايضا ولا يرتفعان
وليس نقيض وجود الوجوب فى نفسه وجود مفهوم اللاوجوب فى نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعنى ارتفاع
وجوده فى نفسه ان يكون الوجوب موجودا فى نفسه الوجه الثالث هو لابن سينا ان امكانه لا اى امكانه
عدمى ولا امكان له اى ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى والنفى
الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا وكذا نقول لا فرق بين قولنا وجوبه لا وقولنا لا وجوب له
وسوالى هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب امرا عدميا لم يكن
الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان الملازمة هناك تثبت بان العدمى لا تحقق له الا باعتبار العقل وههنا بان
الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد وكذا عدمه لا ولا عدم له

واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما والحل ان يقال قولنا
امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية وهى اللاامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية
عنه وكما ان فرقا بين اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الاتصاف بصفة
عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذه الوجوه مخصوصة بالوجوب والامكان بل لك طردها فى كل ما
حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التى يتصف بها الاشياء فى نفس الامر كالوحدة والحصول والقدم
والحدوث وغيرها ولما ذكر ادلة متقابلة بعضها تدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها على عدميتهما اشار
الى قانون يتوصل به الى نفى الاشياء التى اختلف فيها وذكر ههنا ادلة متقابلة فقال ولو شئت نفى شئ فقل هو اما
وجودى او عدمى اى اذا اردت نفى شئ كالوجوب مثلا فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان وجوب فاما ان يكون وجوديا
او عدميا وكلاهما بط اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات
الواجب او لا يكون زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا على ماهيته او لا يكون زائدا عليها ويبطل كلا
من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك
نفيه بنفى قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما بط وكقول الكرامية
لا يجوز زوال العالم بل هو ابدى لانه ان زال لكان زواله اما بنفسه او بامر عدمى كعدم الشرط او وجودى موجب
كطريان الضد او مختار والكل مح او بنفى مذهبين متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما
او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه وكثير من شبه القوم فى الاشياء التى يدعون نفيها من هذا القبيل الذى
نبهناك عليه على وجه كلى فتنبه لها اى تنبه لتلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها فى مواضعها لانه اى لان ذلك الكثير
من الشبه فاتته اولا نظرا الى المعنى وذكره ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف على المأخذ العام ايرادا
وابطالا على طرف الثمام يعنى قد نبهناك على مأخذ ايرادها على وجه كلى قانونى فهى بعد وقوفك على ذلك المأخذ
يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا حاجة بنا الى التصريح بها فى مواضعها قال الميدانى قولهم على طرف
الثمام مثل يضرب فى سهولة الحاجة وقرب المرام والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من القصب اى
فرجها يقال انه بنى على قدر قامة المرء

المقصد الثالث فى احكام الواجب لذاته وهى اربعة احدها انه

اى الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع
العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته هف واعترض بانا لا نم انه يلزم من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم ذلك
اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة فى
ذلك الواحد الذى ارتفع اما اذا كانت له علة اخرى فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمح جاز ان
يستلزم المح والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت
معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد وهو مح فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بذاته بل بذلك
الغير فقط فلا يكون واجبا لذاته بل يلزم من ارتفاعه الذى هو ممكن فى نفسه لامتناع تعدد الواجب ارتفاعه قطعا
ومما يغنى الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج فى وجوده الى غيره والواجب بغيره ما يحتاج فيه اليه

قوله بل المحتاج الى العلة هو الممكن ...

ولا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيهما انه لا يكون الواجب لذاته مركبا لافتقاره الى اجزائه متمايزة في الخارج ولا الى اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه هو ذاته لا غيره ولا يلزم من الاحتياج اليها اي الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل غيره واذا كان مركبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهية اي ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى معروضه فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوبه الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون واجبا وجوبا ذاتيا هف وما لم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما ستعرفه من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب سابق على وجوده مستفاد من علته وما لم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء ما لم يجب وجوده لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب ثلث فيلزم وجوب الماهية قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسب عندنا امور اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشتركان في الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وهو صحيح لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نم انه نفس الماهية لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا وقد بينا انه لو كان وجوديا لكان نفس الماهية والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد ليظهر امتناع الاشتراك مطلقا

المقصد الرابع

في احكام الممكن لذاته وهي ايضا اربعة قالت الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب

اي الامكان علة احتياج الممكن الى المؤثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا يرى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز

قوله المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا بمرجح ولتلازم هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جدا قد يجعل الثاني تفسيرا للاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يفتقر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتاتى منه النظر والاستدلال ثم اختلاف البعض في نفس الحكم ادنى بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والى هذا يستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما الفلاسفة القائلون بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها ففي الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب شرح المقاصد

وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عندهم بلا نظر وكسب وهذا معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين بالنسبة الى ذات الصوت تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان شيئا رجحانه عليه فنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي نفورها لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي الصوت وان لا بد هنا من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب ضروريا او بديهيا كما زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات فلم يختلف ايضا فيه العقلاء لان بديهة عقولهم حاكمة به قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال النقيض بل هو للتفاوت في تجربة الطرفين او لالف والعادة بسبب كثرة وقوع طرفي احد القضيتين دون تصور الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة البديهيات راسا فان قيل اكثر العقلاء قالوا بخلافه حيث جوزوا رجحان احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح في مواضع كثيرة ولا شك ان اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقته الذي اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات متساوية في صحة الايجاد فيها والناظرون في الغرض عن افعاله تعالى الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق الاحكام بها والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك الشيء وضده سواء وفي اختلاف الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا في اختصاص الفلك بالحركة الى الجهة كالغرب والشرق مثلا مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته وعلى سرعة مخصوصة او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليهما وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي المتمم بمقدار مخصوص من الغلظ والرقة قلنا لم يقل احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل يحتالون للجواب كيلا يلزمهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة لما كان في عقولهم بطلانه والا لما احتالوا في دفعه باسرهم ولاجتمعوا على التزامه بعضهم فتلك الاجوبة القوية والضعيفة في مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثباته الاستدلال عليه وفيه طريقان الاول الماهية الممكنة مقتضية للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع راجحا واولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي هو تساويهما بالنسبة الى ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما لا حصوله اي حصول احدهما لا لعلة كما يزعم الخصم ههنا يكون بالاتفاق وان احد المتساويين يقع

قوله مع ان تلك الافعال متساوية عندهم آه خلافا للمعتزلة فان في ذوات الافعال عندهم شيئا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال قوله وعلى قطبين ذكر الحركة الى جهة لا يغني عن ذكر هذا لان الحركات الى جهة الشرق مثلا لا يستدعي اتحاد المناطق حلبي

قوله والاستدلال القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب شرح المقاصد راجعه لتمامه

الممكن لذاته

بلا علة اصلا الطريق الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود اي ترجح
طرفه اي ترجح طرف وجوده على عدمه بحيث تجب لما سياتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية
لانه حصل بعد ما لم يكن فلو جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا تكون الحركة بعد السكون والعلم الحاصل بعد
عدمه وجوديين واذا كان الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيام بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل
هو الاثر اي الممكن والا لكان الاثر موجودا قبله اي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده
لمرتبتين منه فلا بد منه ان يكون شيء آخر موجود يقوم به الترجح فهو المؤثر قلنا لا نم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده
قبل الوجود وما سياتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى العلة وهو
المتنازع بل يترجح مع الوجود وح جاز ان تقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل اخر هو المؤثر
وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح السابق صفة الوجود فلا يقوم بغير لامتناع قيام
الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالمؤثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون موجودا
لان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا موجودا في
الخارج الطريق الثالثة اي للامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قول الفلاسفة انه يمتنع عدم
الزمان قبل وجوده او بعده اي يمتنع عدمه مقيدا بهذا القيد وهو ان يكون قبل وجوده او بعده لا عدمه مطلقا
والا كان واجبا بذاته والا اي وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده قبلية زمانية اي فيكون تقدم العدم على وجوده
او تاخره عنه زمانيا لان المتقدم اذا لم يكن ان يجامع المتاخر كان التقدم زمانيا فيجتمع الوجود والعدم لان
الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيجتمع وجوده وعدمه معا وهو اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب
مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من آنات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب
بالذات خصوصا اذا كانت الاجزاء منقضية متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الامكان علة الحاجة الى الغير
دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى انه اي هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة
او جزؤها او شرطها ولا يثبت الدعوى الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان الزمان محوجا
الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك بسبب امر مختص
بالزمان وقد عرفت ان الطريقين الاولين لا يتمان ايضا فالاولى بيانه اي الطريق الواضح المعتبر هو المنهج الاول
يعني دعوى الضرورة المختارة عند الجمهور وشبهة المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اي متعددة كثيرة
الشبهة الاولى ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او غيره انما يتحقق اذا كان امكن تاثير
شيء في شيء لكنه غير معقول اذ التاثير في الوجود مثلا اما حال الوجود اي وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود
وتحصيل الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التاثير لا يتخلف
عنه اصلا كما لا انكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التاثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال
العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اي الاثر حال عدمه نفي محض ولا يصلح
هو في هذه الحالة ان يكون اثرا للموجب واذا لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد منه ح ولانه اعني الاثر حال عدمه

قوله ومن اقوى شبهة المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كديمقراطيس
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شبهها منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتاثيره فيه اما ان يكون
حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي
حصل وما ذكر في المواقف من ان كون التاثير حال العدم باطل لانه جمع بين النقيضين ولان العدم نفي صرف

مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند وهو مع كونه مستمرا على حالته السابقة على الايجاد
الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلثة وان شئت نفي التاثير في العدم
قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا وانه جمع للنقيضين
وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للمعدوم وايضا هو مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به الاعدام فلا
يستند الى مؤثر العدم والجواب ان المح ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اي قبل الايجاد فانه تحصيل ما كان
حاصلا قبل هذا التحصيل وهو مح بديهة واما الايجاد للموجود بوجود مقارن للايجاد لان حصول الاثر مع
التاثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في
نفسها اصلا كهذه السخونة وهذا الصوت لان حدوثها اما حال عدمها وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم
واما حال وجودها وهو حصول الحاصل او نقول لزم ان لا يحدث صفة في شيء من موثر بحلها لان احداثها في
اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث هذه الصفات واستنادها الى ما يحلها امر بديهي فانتقض
دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتم من استحالة التاثير حال الوجود او العدم ضرورة بشرط المحمول فان
التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط العدم مح سلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف
الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى ضرورة بشرط المحمول وهو اي هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول
لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظ فيه الذات دون ما عداها من الصفات فامتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين
لا ينافي امكانه بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحد منهما وتحريره ان يقال قولك التاثير اما حال الوجود او
حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التاثير بشرط الوجود او بشرط العدم فلنختر بان التاثير في ذات
الممكن من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان الوجود او زمان العدم اخترنا
انه في زمان الوجود كما ومنهم من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا
زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقديم التاثير على حصول الاثر فقال التاثير
حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية
وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى مؤثر لا لامكان ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التاثير وهو مح اذ التاثير
اما في الماهية او الوجود او الموصوفية به لانه اذا لم يكن التاثير في شيء من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة
مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد بطلت هذه الاقسام كلها فيمتنع لا نجعل الماهية تلك الماهية
مح وكذا جعل الوجود وجودا وايضا هو حال فلا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب
انه اي التاثير في الوجود الخاص اي في الهويات كما هو من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق
منا تحقيق ان تاثير المؤثر في اي شيء هو بما لا مزيد عليه وايضا فينتقض ما ذكرتم بالحدوث اي حدوث الصفات
المحسوسة عن محلها لان تاثيره اما في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة
الثالثة الحاجة والمؤثرية لو وجدتا في الخارج لتم اي لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى
الموصوف بها اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة وكذا المؤثرية

لو وجدت الاحتياج الى موثرية اخرى اذ يستحيل كونهما واجبة لذاتها وان لم تكونا موجوديتين لم يكن الممكن متصفا
بالحاجة الى سبب لا امكانه ولا لعينه ولم يكن شئ متصفا بالموثرية فى الممكن اصلا وهو المطلوب والجواب انه لا يلزم من
كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما بمعنى ان لا يكون الشئ فى نفس الامر محتاجا وموثرا اى متصفا بالحاجة
والموثرية فان الامور العدمية يتصف بها الاشياء فى نفسها كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما
فى الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما قطعا فان قيل لو ثبتتا اى لو ثبتت الحاجة والموثرية لشئ واتصف
ذلك الشئ بهما فاما وجوديان او عدميان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اى كل واحد من كونهما وجوديتين وعدميتين
بما عرفت اما ابطال الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التى عرفتها فى الضابط المتقدم واما
العدمية فبان يقال هما نقيضا اللاحاجة واللاموثرية العدميتين على قياس ما مر فى الوجوب فقد عرفت الجواب عن
ذلك فيما اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبهة العامة وهو ان يقدح فى دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرفت
فيه من الخلل والنقض بحاله هذا متعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعنى قوله
فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاولين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى ان لا
يحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالموثرية فيها
الشبهة الرابعة وهى مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان فى الوجود الى المؤثر لاحوج
فى العدم الى المؤثر ايضا لاستواء نسبتها اليه اى الى الامكان لان رفع الضرورة الذاتية عنهما معا فكما ان الوجود
ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفى محض لا يصلح اثرا للشئ سواء كان عدما اصليا او طاريا وفى الاصلى نوع اخفاء وهو
انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل للحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا اثرا للشئ والجواب ان العدم ان صلح اثرا
بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم ح والا اى وان لم يصلح منعنا الملازمة اى لا نم انه لو احوج فى الوجود لاحوج
فى العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون العدم فيكون الامكان محوجا فى الجانب الذى يصلح اثرا
ولا يلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب الذى لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة
المذكورة فى دليلكم فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا للشئ اى لا نم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه
لولا ان العلة معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اى الى العدم كما ذكرتم من استناد عدم
المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اى الى العدم وانه اى جواز استناد الوجود الى العدم ينفى
الحاجة الى وجود المؤثر فى العالم فينسد باب اثبات الصانع لانا نقول هذا كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة
اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعنى استناد العدم الى العدم وامتناع هذا اى استناد الوجود الى العدم
فلا تصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهى ايضا مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر
هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته ح اى لثبوت الامكان للممكن فى زمان البقاء فانه لازم لماهية الممكنة
بمقتضى ذاتها من حيث هى فلا ينفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال
البقاء كان معلوله الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والتالى باطل لان الحاصل به اى بتاثير المؤثر حال البقاء
ان كان نفس الوجود وهو حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا لم يكن

ذلك المؤثر تاثيره موجبا للباقى الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا لامر آخر فلا يكون
مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه لا يقال تاثيره فى بقائه الذى هو امر متجدد لا فى ذاته بحسب اصل الوجود الذى كان
حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم به فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية
عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فيناقض والجواب انه اى التاثير فى الممكن الباقى ليس تحصيلا للحاصل
ولا تحصيلا لامر متجدد بل تاثيره فيه هو ان يكون دوام الوجود لدوام ما كان وجوده اولا من وجوده فان سمى الدوام تجددا
لانه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول التاثير فى دوام الوجود الحاصل اولا لا
فى امر متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تاثير فى الوجود الحاصل اولا بل فى امر متجدد وهو دوام فالمعنى واحد
والاختلاف فى ان المراد بلفظ المتجدد ماذا واعلم ان الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه انه لا تاثير
فى ذات الممكن حتى يتجه عليه ما اورده المص بل فيه ان تاثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء فانه غنى الاحداث فهو مؤثر
فى امر جديد صار به باقيا لا فى الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذت الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور انه فيه
المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك ان البقاء
هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اخترنا ولا فرق الا فى تسمية
البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال كما ان اتصاف الممكن بالوجود
فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء
اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الطرفين امر لازم له فى حد ذاته فكما ان احتمال
انتفاء الوجود فى الزمان الاول احتمال انتفائه اياه فى الزمان الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث
مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى
هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويديمه له على
معنى انه يجعله متصفا بالوجود ويديم له ذلك الاتصاف لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام
اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التاثير
والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير فى الباقى تحصيل الحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل فى الزمان الثانى اصل
الوجود الذى كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء ويحصله للممكن المأخوذ مع بقائه وكلاهما غلط ومن قال ان التاثير
اذا كان فى امر متجدد لا يكون تاثيرا فى الباقى البتة فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان
التاثير فى الوجود الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال لو ان المعنى بالتاثير هو استتباع
وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده ودوامه لدوامه
لكنه من امور لا تعلى بصيرة لئلا يشتبه عليك المآل بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان الامكان او الحدوث
محوجا الى المؤثر لكان للحوادث التى نشاهدها مؤثر فى حدوثها واما لامكانها فاما ان يقال ذلك المؤثر قديم فقدم
حدوثها اى حدوث تلك الحوادث فى اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات
السابقة عليها مع كونها متساوية فى ان ذلك المؤثر القديم موجود فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون

قوله لانها من الانواع المتكررة وجعل الموثرية من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان الموثرية لا تتصف بالموثرية على تقدير الوجود بل يتصف محلها بموثرية اخرى ولو كان الموثرية عن صيغة المفعول لصح جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده حسن چلبی

سبق ذكر الضابط فى الورق ٦٨

قوله وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه حاصله ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وليس شئ منهما مقتضى ذات الممكن فيحتاج فى كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر فى الوجود الابتدائى وقد تخلف فى حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج نعم معلول الامكان هو الاحتياج فى الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم يفيد العلة الاتصاف بالوجود الابتدائى اى الوجود فى زمان الحدوث وان كان حالة البقاء يفيده الاتصاف فيما بعده كما صرح به حسن چلبی

توضيح

محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا وهو ح قلنا المؤثر فى الحوادث قديم مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته
بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب
يدعوه اليه فان ذلك من كمال الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعو الى
اختيار ذلك المقدور غير الوقوع اى وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثانى هو المح لانه ترجح احد المتساويين من طرفى
الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من مرجح اى من غير
داع يدعوه لامر زائد متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح كيف شاء وفيه بحث وهو
ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته
توجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح هذه الارادة الى ارادة اخرى
نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان
قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا فيلزم ح التسلسل فى التعلقات الشبهة السابعة جملة
الحوادث التى وجدت الى الآن من حيث هى جملة لا شك انها حادثة ممكنة فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر
لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فتكون تلك العلة داخلة فى الجملة الشاملة لجميع الحوادث
بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهى اى تلك العلة خارجة عنها لان المؤثر فى الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فتكون
خارجة ود اخلة هذا خلف واما قديمة فتصدر عنها الاثر اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تأثيرها فيها ان
كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تأثير حقيقى بلا حصول اثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة
هى المؤثرية فتكون محتاجة الى مؤثرية اخرى فننقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اى المؤثرية صفة
ذهنية نختار ان المؤثر فى جملة الحوادث قديم وان له تأثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم
من غير حاجة الى تأثير آخر فلا يتم ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان امرا عدميا يحتاج الى مرجح
فان قيل الارادة كافية فى ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة فى فعل
العبد وفى قضية الهارب من السبع اى نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثر فى فعله وفق ارادته وان افعاله صادرة
عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما بلا مرجح لانه مع
شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر فى ترجيح احدهما على الآخر وكذا الحال فى العطشان
اذا حضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا سبب والجواب ما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح
من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المستحيل ترجح احد طرفى الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما
فى هذا الجواب **خاتمة** للبحث الاول من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث
لا الامكان لان الممكن انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود اعنى الحدوث فاذا ما سبيه لا تقوى بذلك
فاذا خرج الى الوجود زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد زوال البناء وايضا اذا
لاحظ العقل حدوث شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحتاج فى
جانب العدم فيلزم ان تكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس

لماهية الممكن خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والامكان حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها
الا الاتصاف بالعدم والاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر فهذا الاتصاف وقضية البناء كاذبة فان البناء
ليس علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا فى العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الآلات من الخشبات
واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية
غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما الثانى فلان العقل لو جوز وجود الحادث
لذاته لما طلب علة اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشية من ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود
ثانيا واما الثالث فلما عرفت فى جواب الشبهة الرابعة من ان عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج
الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل منهما جزء من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث
فيكون الامكان علة محوجة والحدوث شرطا لعليتها وتأثيرها فالدليل الفريقين السابقين يقتضى اعتبار كل من
الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث اما شرطا او شطرا وقيل الكل اى كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قال
الامام الرازى لان الحدوث صفة الوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فتكون صفة له قطعا متأخرة
الحدوث عن الوجود لان صفة الشيء متأخرة عنه وهو اى الوجود متأخر عن تأثير العلة اى عن الايجاد المتأخر عن
الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج فى نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما فى الواجب والممتنع المتأخر عن علة
الحاجة بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تأخر الشيء عن نفسه بمراتب على التقدير
الاول والثالث خمس على التقدير الثانى لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر فى العبارة ان يقال فيلزم تقدم الشيء على
نفسه بمراتب والمآل واحد قال المص ولا يخفى انه اى ما ذكره هذا القائل مغالطة نشأت من اشتباه الامور
الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث علة الحاجة او جزءها او شرطها الا
ان الحكم العقل بالحاجة بملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان وهذا حق لا شبهة فيه لان الحدوث علة فى
الخارج للحاجة فيوجد الحدوث فى الخارج اولا فيوجد الحاجة فيه ثانيا لان الحدوث والحاجة امران اعتباريان
فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر فى الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن
نقول ان قولنا الممكن محتاج فى وجوده الى مؤثر قضية صادقة فى نفس الامر فيكون الممكن موصوفا فى حد ذاته
بالحاجة الى غيره وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية يحتاج الى علة هى ذات الموصوف او غيره كذلك
اتصافه بالصفات العدمية محتاج اليها والفرق ان الوجودية تحتاج الى العلة فى وجودها ايضا دون العدمية
اذ لا وجود لها الا يرى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاى شيء
وجد العمى فى نفسه وكما يجوز ان يعلل اتصاف الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك
يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات ببعض آخر منها وكما ان العلل منها موصوفة بالتقدم على
معلولاتها كذلك هذه موصوفة به ايضا اذا عرفت هذا فالمقصود فى هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة
فى نفس الامر ماذا فذهب القدماء الى ان تلك العلة هى اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه
بالحدوث وحده او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث فى نفس الامر متأخر بالذات من اتصافه بالوجود

قوله البحث السادس قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الآن ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه
وعند قدماء المتكلمين لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل
اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج
سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متأخر عنه
لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج وهو عن علة الاحتياج وجزءها
وشرطها فلو كان الحدوث علة الاحتياج او جزءها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض
المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة
يخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضرورى الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه
كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه
العلية انما هى بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول فى الحيز هو التحيز لا
بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين فى الابطال مغالطة
واما فى الاثبات فكلام المتأخرين اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان
او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حال البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما فى
الوجود وقد حصل بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما فى البقاء او فى امر آخر متجدد وهو تأثير فى غير الباقى
اعنى الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفى كون الامكان علة الاحتياج فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال
عدمه السابق مع انه نفى محض ازلى لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول
الوجود او العدم او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر واذا
تحققت فاستمرار الوجود اعنى البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثانى وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة
البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع فى ذلك
شرح المقاصد

تحقيق الشارح يقتضى كون المحوج هو الامكان وحده

المحوج الى [illegible] عند المتكلمين

فيها واتصافها بالوجود متاخر لكن الداعي الى الايجاد وهو ايضا كذلك متاخر عن احتياجه فلا يمكن ان يكون اتصافه
بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهنا كلام منقح لا مخالطة فيه اصلا اذ لم يرد به ان نفس الامور موجودة خارجية
ويعضها علل لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الحسيات بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة
لها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس
الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الخ فان اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر
دون الخارج كما حققناه كان الدور لازما قطعا وان اراد انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق
بهذا المقام اذ المقصود منه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متاخر ايضا عن الوجود
لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عنها كالحدوث قلنا الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم
الوجود ايضا لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة وههنا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل ان يتصف
واما الحدوث فلا توصف به الماهية ولا وجودها الا حالة كونها موجودة وثانيها اي ثاني ابحاث الممكن الممكن
لا يكون احد الطرفين اي الوجود والعدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما لا فائدة فيه لان الممكن
هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته والا لم يكن متساويا قلت
الممكن الخارج عن القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود منه كالواجب ولا يقتضي
ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان
يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى
به لذاته فقال طائفة العدم اولى بالممكنات السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها فلولا
ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها ورد بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لاقتضائها
التقضي والتجدد ليست قابلة للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم العدم
اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها انتفاء جزء من علتها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء علتها فالعدم
اسهل وقوعا وهو مردود بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد
المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به
وقيل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا
الى ذات الممكن واما اي كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الاخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية
الناشية من ذات الممكن كان هذا الطرف الاولى لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب
العدم لذاته هف والا اي وان لم يمتنع الطرف الاخر فاما ان يقع الطرف الاخر بلا علة واتضح بديهة لان
المساوي لما امتنع وقوعه بلا علة فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الاخر
لعلة فههنا اي ثبوت الاولوية للطرف الاولى يتوقف على عدم تلك العلة التي للطرف الاخر ضرورة انه اذ
مع وجود تلك العلة يكون الطرف الاخر راجحا والا لم تكن علة له فلا تكون تلك الاولوية الثابتة للطرف
الاولى ثابتة له لذاته اي لذات الممكن وحده بل تكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم

اليه والمفروض خلافه وهو ان الاولوية ثابتة من ذات الممكن وحده لانه المبحث ههنا فان قيل اذا جوزتم حصول
الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام عدم علة الطرف الاخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف هو الوجود
فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح فيكفي في وقوع الوجود
عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن
وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فينسد باب اثبات وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم لان اعدام
المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فيحصل
وهو استناد وجود الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك الابحاث
ان الممكن لاحتياجه الى العلة المؤثرة في وجوده لما مر وكون الاولوية الناشية عن تلك العلة اذا لم تصل الى
حد الوجوب غير كافية في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب وكان ذلك كافيا
في وقوعه فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين
بالوجود لمرجح لم يوجد في الاخر لزم ترجح احد المتساويين بلا سبب واذا كان لمرجح لم تكن تلك الاولوية الناشية
للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنشأ الا من العلة التامة لانه متى تخلف جزء من اجزائها
كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين لمرجح لم يوجد في الاخر لم يكن العلة التامة علة تامة
فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية فما لم يجب وجود الممكن عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو
وجوبه السابق على وجوده لانه وجب فوجد وله وجوده من علته فوجد لانه اذا وجد فبشرط الوجود واخذه معه
يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع وجوده وانه وجوبه اللاحق لوجوده فانه وجد اولا فامتنع عدمه وفي
وجوده فلذا اي فالممكن الموجود وجوبان يحيطان بوجوده وهما بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة
بالنظر الى وجود الممكن واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن
كون علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس على ذلك حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين احدهما
عدم علة وجوده والثاني من عدمه ورابعها ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه اصلا والا جاز
خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا ان كان خلوها عنه بزواله عنها او بالعكس اي ينقلب الممتنع او
الواجب ممكنا ان كان خلوها عنه بحدوثه لها بعدما لم يكن وانه اي جواز خلوها عنه على احد الوجهين ينفي
الامان عن الضروريات ويرفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز
الجائزات لجواز انقلاب بعضها الى بعض وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان
المستندة الى ذوات الاشياء في انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات لانتفاء
مقتضياتها من حيث هي وربما يحتج عليه اي على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما لها
بل حادثا فنقول ان حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وهو الامكان
باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان فيتسلسل الامكانات
الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اي لا يثبت وجوده لجواز حدوث

قوله اذ لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز
وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع استواء الحالين حيث لم يوجد الا مجرد الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة
ثم يوجد وهذا وجوب سابق وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة بشرط المحمول
فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود
العيني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان فالوجوب صفة للوجود
فيكون متاخرا عنه لا متقدما او في
الوجود الذهني وهو ايضا باطل للظهور
انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل
الوجوب بل ربما يكون بالعكس
قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه
المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها
فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة
الممكن لم يجب هو وما لم يجب
لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا
الترتيب باطل لانه لا وجوب
بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة
والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه
الوجود كان جزءا من العلة التامة
فيكون متقدما عليها لا متاخرا قلنا
جزء العلة التامة ما يتوقف عليه
المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل
ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة
الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف
عليه الوجود سوى الوجوب
فان قيل ما ذكرتم من كون وجود
الممكن مسبوقا بالوجوب
لا يصح فيما يصدر عن الفاعل
بالاختيار لان الوجوب ينافي
الاختيار وحينئذ ينتقض دليلكم
قلنا اذا كان الاختيار
من تمام العلة لم يتحقق الوجوب
الا بعد تحقق الاختيار وكون
المعلول واجبا بالاختيار
لا ينافي كونه مختارا بل يحققه
شرح المقاصد

الضرورة بشرط المحمول

ثالث ابحاث الممكن

الوجود محفوف بوجوبين

توضيح ٦٧ تلويح ٩٣

الممكن المعدوم محفوف بامتناعين

رابع ابحاث الممكن

وجود الممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق وهو نسبة بين
المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة
الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا
شرح المقاصد قبيل هذا البحث

ثاني ابحاث الممكن

الحوادث من غير استنادها الى شئ يقتضيها او نقول حدوثه لماهيته ان توقف على حادث آخر لزم بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا اى وان لم يتوقف حدوثه على حادث آخر فاختصاصه اى اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذى حدث فيه يكون بلا مرجح والحق ان الدعوى وهى ان الامكان الذى تقتضيه ذات الممكن من حيث هى هى لا ينفك عنها اظهر من هذين الدليلين لانها قضية بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد طرفيها على ما ينبغى وفى الدليلين مناقشات على ما لا يخفى على ذى الفطانة وتغيير صحتهما الا شبهة فى خفاء مقدماتهما وقد مما يشكل عليه اى على لزوم الامكان لماهيته بان حدوث العالم اى وجوده غير ممكن فى الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث فى هذا الآن غير ممكن فى الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان لشئ بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية البارى تعالى للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكنة فى الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال ايضا فيحدث للممكن المقدور مع بقاء الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل بعد امكانه اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره عن الفاعل فقد زال امكان الشئ بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهى غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية ولفاعلية البارى تعالى لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى جواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور فى كتب القوم تأمل ولنا فيه بحث وهو ان الحادث اذا كان ممكنا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه به فى كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجاز اتصافه به فى كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافى الامكان الذاتى مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو يمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بالحدوث فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلى وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يكن هذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتبارى يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو ممتنع لا ممكن فان قلت نحن نأخذ ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع فى الازل وممكن فيما لا يزال قلنا الامكان الذاتى يعتبر بالقياس الى ذات الشئ من حيث هو فاذا اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذت ذات الحادث مقيدا بقيد خارج عنه يتعذر

قوله وربما يشكل عليه آه لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن لما امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافى الامكان الذاتى

قوله بل نقول وجود الحادث وجه الترقى جريانه على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بقدم العالم حسن چلبى

قوله ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى آه قيل هذا ميل الى مذهب الحكيم من كون الشئ قابلا للوجود فى زمان دون زمان حسب تفاوت استعداداته وانكار لعموم قدرة الله سبحانه لجميع الازمان كما ذهب اليه المتكلمون فالحق ما ذكره الشارح حسن چلبى

بحث الشارح

قوله المنهج الثالث فى القدم والحدوث والمتصف بهما هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو بمعنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافى فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشئ اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتى اخص من الزمانى والزمانى من الاضافى بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما فى صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافى اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس شرح المقاصد ٧٦

السر فى عدم تصور الممكن بالغير كما فى الواجب بالغير والممتنع بالغير

منافى امكان ذاتى اذ ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب اما الممتنع بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو الذى لا يقتضى الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة قطعية فوجب بها وامتنع الطرف الآخر لم ينقض ذلك باستوائه نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا توارد علتان على شئ واحد ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجود او العدم واجبا فيلزم الانقلاب وهو محال والجواب عن الثالث اى كون المقدور مقدورا اى عن عدم بقاء امر اعتبارى فلا يوصف بالامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فاعرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتى بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافى الامكان الذاتى مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقى حال بقائه مقدور ومحتاج الى المؤثر بعين البقاء والدوام فلا يكون امكان المقدورية زائلا مع وجود المقدور

المقصد الخامس فى ابحاث القديم وهى امور اى هى راجعة اليها احدها انه اى القديم لا يستند الى القادر المختار اى لا يكون اثرا صادرا عنه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم والحكماء انما اسندوه اى القديم الذى هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذى هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا كونه تعالى موجبا بالذات لم يمنعوا اسناده اى اسناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز اسناده الى الفاعل الموجب اتفاقا من الفريقين بان يدوم اثره اى اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر وتمنع اسناده الى الفاعل المختار اتفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له الى الايجاد دون العدم اى لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فمن اعتقد فى قدم العالم وحدوثه مع كونه مستندا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا اسناد القديم الى الفاعل المختار فحكموا بان العالم قديم ومع ذلك مستند اليه تعالى وان المتكلمين لم يجوزوا اسناد القديم الى الفاعل فحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثانى هكذا ذكره الامام الرازى ورد عليه بانه يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم استدلوا اولا على كون العالم حادثا ثم فرعوا عليه كون فاعله فضلا عن كونه مختارا اثر بنوا على حدوثه انه موجب يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هى الحدوث وحده او مع الامكان شرطه ان يقول ان القديم لا يستند الى علة اصلا اذ لا حاجة له الى مؤثر قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان ينزل من اعتبار الحدوث الى اعتبار الامكان وحده فان قلت مشتق الحال من الاشاعرة زعموا ان عالميته تعالى مستندة الى علمه مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهى العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة مستمرة خامسة هى الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قائمة

قوله فى ابحاث القديم

ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سياتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع فى عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات ذاته واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغير ذلك على ما سياتى والمتكلمون نفوا الصفات تولى فقط حيث يثبتوا ان ما سوى ذات الله وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا فى التوحيد فنفوا القديم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هى العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة فى الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هى الالهية فى شرح المقاصد فراجعه لتمام المبحث

اى وامتناع استناده

فانه اى القصد الى الايجاد

فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وان كانت صفات الواجب اثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتأثير انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير هنا وفى شرح المقاصد زيادة بيان

فى سبق المبحث ٧٣

بذاته تعم ومى قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او بين ان يجعلوا القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثانى فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث ولا مجال لتاويل التنزل فيها قلت قد يعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فالحال لا يوصف بالقدم الا ان يعني تفسيره بانه ما لا اول للشيئية فان صفات الله ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزمهم تعدد الواجب لا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتذارات امور لفظية لا معنوية قال المص ولقد عثرت فى كلام القوم على صحة الامرين نعنى على جواز استناد القديم الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الامدى وقال سبق الايجاد قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اى سبق الايجاد الايجابى سبق بالذات لا بالزمان فيجوز مثله مهنا بان يكون الايجاد القصدى مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات ولا فرق بينهما اى بين الايجادين فيما يعود الى السبق واقتضاء العدم وح جاز ان يكون العالم واجبا فى الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا فى الوجود وان تفاوتا فى التقدم والتاخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة المفتاح بالذات وان كانت معها فى الزمان ويؤيد كلام الامدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى الايجاد الموجود مح فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد الى الايجاد كتقدم الايجاد الى الوجود فى انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المح هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد ان كان كافيا فى وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم قيد الموجب بالقديم لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام فى استناده الى الموجب القديم فمنعه الامام الرازى حيث قال تاثير اى تاثير الموجب فى القديم اما حال بقائه اى بقاء القديم وفيه ايجاد الموجود وانه مح واما فى حال عدمه اوحدوثه وعلى التقديرين يكون حادثا وقد فرضناه قديما هف فان قلت قد يحتاج ذلك القديم بالضرورة الى الموجب فى البقاء فيكون مستمرا دائما بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج فى البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقى فانه يحتاج فى بقائه الى علته كاحتياج حركة الخاتم فى بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقى فانه محتاج فى بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج فى بقائه الى الحيوة والعالمية المحتاجة فى بقائها الى العلم واذ قد يراد ببقاء الشىء على وجوده نفس وجوده فى الزمان الثانى والاداى وان لم يكن نفس وجوده فى الزمان الثانى بل كان زائدا عليه فلا بد ان يكون موجودا حاصلا فى ذلك الزمان فنقل الكلام الى بقائه ويتم وقد يراد ببقاء الشىء على عدمه وبقاؤه على عدمه نفس عدمه فى الزمان الثانى اذ لو كان زائدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشىء حال بقائه سواء كان موجودا او معدوما فيكون فى تلك الحالة محتاجا مستندا الى علة واذا ثبت الاحتياج فى البقاء فى بعض الاشياء فى لم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه مح لم يكن استناد القديم الباقى دائما فى بقائه ودوامه الى موجب

قوله ولا مجال لتاويل التنزل فيها لانها باسرها عندهم بلا تردد ولا ريب والتنزل ان يقال لو كان العلة هى الامكان فرضا وتسليما لا يمكن استناد القديم الى العلة حسن چلبى

تحققه ٢٧٢ ٢٧٣

قوله وقد يراد الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول فكانه قيل اذ المعلول الحادث الباقى يحتاج الى العلة واذ قد يراد آه حسن چلبى

مستندا

مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود آخر قال اى ما ذكره الامام الرازى فى ابطال استناد القديم الى مؤثر موجب معارض بوجوه الاول العدم ينافى الوجود والفاعلية اى عدم الاثر ينافى وجوده وهو ظ وينافى ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافى اللازم منافى للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق منه اى من عدم الاثر شرطا لها اى لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشىء لا ينافيه واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المط الثانى هو اى الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة هو الامكان فيكون الباقى فى حال بقائه محتاجا الى المؤثر فما لا يكون له الا حال البقاء يجوز استناده فى بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اى ابطلنا كون الحاجة الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعنى كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز ح احتياج القديم الى المؤثر والامكان الحدوث معتبرا فى الحاجة اليه الرابع الواجب تعالى لو استجمع فى الازل شرائط المؤثرية فى اثر من الاثار وقدم ذلك الاثر المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا اى وان لم يستجمع تلك الشرائط فى الازل لتوقف تاثيره فى اى اثر فرض على امر حادث معتبر فى مؤثريته فننقل الكلام الى ذلك الحادث وتسلسل توقف كل حادث على حادث اخر الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج فى العدم كما هو محوج فى الوجود فالممكن وانه اى العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر فى استمراره الازلى الى غيره وهذا معنى استناد القديم الى المؤثر السادس زوجية الاربعة مثلا معللة بماهيتها من حيث هى دائمة معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى غيره قلنا جواب لقوله فان قلت اى قلنا فى جواب كلام ذكرته دليلنا الدال على ان الباقى لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم به فى جوازه وذلك لان المؤثر فى الباقى حال البقاء اما ان لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر خلافه او هو اى تاثيره فى الباقى تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة هكذا اجاب الامام الرازى وقال المص وقد عرفت ما فيه اى ما فى هذا الدليل واما الاجوبة المفصلة فمذكورة فى المطولات من الخلل وهو ان التاثير فى الباقى وان كان قديما هو ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل ولا فى امر متجدد لا تعلق له بالباقى من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة فى قوله وقد يحتاج بالضرورة فى البقاء فالمنع لان دعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها فى البقاء وحكاية الشرط مع المشروط الذى يستند اليه فى بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اى بثبوتهما اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمجرد اختياره بلا لزوم وهذا ظ على تقدير كونه مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى مذهبه ولم يلتفت الى فرض الايجاب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به مع قولهما كما ادعيتموه نعم يتجه هنا على القايل بالحال واراد تأثيرا مؤثرا فى الحال لا مدخل لها فى وجود افعالنا

قوله ضرورة ان شرط الشىء لا ينافيه لا لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافى الشىء لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط هنا اعم من المعد الخ حسن چلبى

قوله والمحوج الى العلة هو الامكان قيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا حسن چلبى

قوله هكذا اجاب الامام الرازى قال فى السؤال الرابع والمعارضات والجواب كلها ذكرها الامام الرازى حسن چلبى

فان قلت جاز تعلقه بالموجود الباقي حال البقاء اذ لا تاثير هناك ابتداء ولا دواماً فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق
به التاثير ارادياً كان او ايجابياً فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم
الى المؤثر الموجب فعن الاولى ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقاً بالعدم وهو عين العدم السابق
وهذا الشرط لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولقائل ان يقول كونه مسبوقاً بالعدم متوقف
على العدم فيلزم من شرطية ذلك شرطية هذا ايضاً وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو القديم
وما ذكرتم فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي نسخة لا يفيد يعني ان اردتم بقولكم الاثر حال البقاء
ممكن ان الاثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب اذ لا معنى لامتناع استناد القديم الى المؤثر الا امتناع كون
القديم ممكنا واثر الشيء وان اردتم به ان الباقي الذي له اول فهو في حال البقاء ممكن ومستند الى المؤثر فهو مسلم
ولا يجديكم نفعاً فان قلت اذا جاز التاثير حال البقاء فيما جاز هنالك ايضاً قلت هذه الملازمة ممنوعة فان الباقي في
الذي له اول قد يتصور فيه التاثير ابتداء فيتصور دواماً بخلاف الباقي الذي لا اول له اذ لا يتصور فيه تاثير ابتداء فكيف
يتصور دواماً وعن الثالثة ان العقل ببديهته يحكم بان القديم الذي هو مستمر الوجود في الازل لا يحتاج الى مؤثر
يفيده الوجود لاستحالة ايجاد الموجود وهذا هو مطلوبنا ولا يجب منه كون الحدوث شرطاً للحاجة معتبراً فيها
وحده او مع غيره على انا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول التاثير اذ قد اجبنا عن ابطال اعتبار الحدوث بما سبق
وههنا بحث وهو ان القديم اذا لم يقبل التاثير اصلاً كان قبوله موقوفاً على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في
الموجودات فيكون شرطاً له بلا شبهة واما الجواب عن ذلك الابطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة انا نختار انه
اي الواجب تعالى يجمع في الازل شرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تاخير الفعل الى اي وقت شاء فلا يلزم قدم
اثره انما يلزم ذلك ان لو كان موجباً بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة ان استناد العدم الى العدم وان كان جائزاً
لما مر من ان عدم المعلول لعدم العلة لكن هذا الاستناد امر وهمي لا حقيقة له في الخارج ولا يلزم من جواز
استناد العدم المستمر الى العدم المستمر استناداً وهمياً جواز استناد الوجود المستمر الى الوجود المستمر استناداً
حقيقياً وكلامنا في هذا الاستناد لان القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو ان
يقال الاربعة من الاعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها ايضاً من الاعتبارات العقلية فاستنادها الى ذات
الاربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد دائماً جواز الاستناد الحقيقي دائماً
وثانيهما اي ثاني الامرين من مباحث القديم انه يوصف به اي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقاً من الحكماء واهل الملة
ويوصف به ايضاً صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله سبحانه صفات موجودة
قديمة قائمة بذاته واما المعتزلة فانكروه لفظاً اي انكروا ان يوصف بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له او لم
يكن انكاراً بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فانهم اثبتوا له اي لله تعالى احوالاً اربعة لا اول لها هي الوجود
والحيوة والعلم والقدرة اي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية فانها احوال ثابتة لله تعالى ازلاً واثبت
ابو هاشم منهم خامسة هي علة للاربعة المذكورة مميزة للذات اي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في
الذاتية سماها الالوهية فقد اثبتوا مع الله تعالى في الازل اموراً كثيرة فلزمهم تعدد القدماء مع تحاشيهم عن اطلاق

قوله وعن الثالثة ان بداهة العقل آه يشكل هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف حسن چلبي

قوله وههنا بحث ناظر الى قوله لا ان يكون الحدوث شرطاً لما سبق من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط قوله فقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق حسن چلبي

قوله امر وهمي لا حقيقة له اذ معنى تاثير العدم في العدم عدم تاثير العلة في الوجود وقد ذكر المص في بحث الامكان ان فيه تسامحاً فتذكر حسن چلبي

وما نقله في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح

القديم على غير الله تعالى كذا قال الامام الرازي وفيه نظر لان القديم موجود لا اول له وتلك
الامور التي اثبتوها احوال لا توصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة الا ان يراد بالقديم ثابت لا اول له
لكن الكلام في المعنى المشهور وانما يلزم هنا من اثبتهم الحال دون من نفاها ثم احتج المعتزلة على نفي الصفات
القديمة التي اثبتها الاشاعرة بان القول بقدماء متعددة كفر اجماعاً والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى
صفات اي اوصافاً ثلثة قديمة سموها اقانيم وهي بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهري واحسبها
رومية وهي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحيوة بروح القدس وعن العلم بالكلمة
وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته سبعة من الاوصاف القديمة
المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما
والجواب انهم اي النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اي الاقانيم المذكورة ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية
بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم وهو الكلمة الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا
ذاتاً واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجماعاً دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضاً انما
كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لانهم اثبتوا آلهة ثلثة كما يدل عليه قوله عقيبه وما من
اله الا اله واحد فمن اثبت صفات متعددة لاله واحد لا يكون كافراً وسيأتيك في بحث الصفات القديمة بقية
تتمة لهذا الكلام واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى
مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم وجوزه الحكماء اذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث
عن حدوث العالم واثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة الى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة
اثنان منها عالمان حيان والاولى كما في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس اما الباري فهو قديم
حي وفاعل لهذا العالم واما النفس فالمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية فهي حية لذاتها
وقديمة ايضاً اذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الاجسام التي تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلثة
لا عالمة ولا حية ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر
فالهيولى قديمة والا احتاجت الى هيولى اخرى وهي منفعلة لقبول الصور فلا تكون فاعلة والا كانت مع
بساطتها قابلة وفاعلة معاً وليست بحية وهو ظ والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديماً لارتفع الامتياز
عن الجهات فلا يتميز جهة اليمين عن اليسار ولا جهة الفوق عن التحت وذلك امر غير معقول والدهر هو الزمان
ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لانه تقدم زماني يجتمع فيه مع عدمه وهذان اعني الخلاء والزمان لا فاعلان
ولا منفعلان قال الامام الرازي كان هذا المذهب مستوراً فيما بين المذاهب فمال اليه ابن زكريا الطبيب
الرازي واظهره وعمل فيه كتاباً مسمى بالقول في القدماء الخمسة وستقف على ما ضم في اثناء ما يرد عليك
في الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة خفية

المقصد السادس في ابحاث الحدوث

وهي ايضاً راجعة
الى امرين احدهما ان الحادث هو المسبوق بالعدم اي يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اي لوجوده اول وهو
اي الحادث معدوم قبله اي قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزماني ويقابله القديم الزماني وقيل هو

قوله اي اوصافاً فسر الصفات بالاوصاف توجيهاً لقوله ثلثة مع ان الظاهر ثلث حسن چلبي

قوله اذ المعلول القديم ان ثبت لا شبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك حسن جلبي

قوله الممكن لذاته غير مقتض للوجود قوله لذاته متعلق بعدم الاقتضاء لا بالممكن كما يدل عليه قوله ولغيره مقتض له

قوله وما بالذات مقدم على ما بالغير قيل لان ما يثبت بلا واسطة مقدم على ما ثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سيورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما ثبت بالواسطة انما يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع حسن جلبي

المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان معه سبق زماني اولا وهو المسمى بالحادث الذاتي وبازائه القدم الذاتي فيكون الحادث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى ايضا لان كل معلول مسبوق بغيره الذي هو علته سبقا ذاتيا دون المعنى الاول قالت الحكماء في اثبات الحدوث الذاتي الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته مستلزم لارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع الذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدما بالذات فالواجب على الاشياء فاذن لا وجوده اي عدمه مقدم على وجوده تقدما بالذات وهو اعني تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي ويظهر من هنا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي الزماني بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة له او جزءا لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اي على الدليل الذي ذكروا ان عدم اقتضاء الوجود وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضائه اي اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون عدم سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموا نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى غيره فان جعل مسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقيته حدوثا ذاتيا كما نقله الامام الرازي صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه منظور فيه لان غاية ما ذكروه في اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثاني دون عكس وليس يلزم منه تقدم الاول على الثاني اذ ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود عين الماهية في الممكنات حتى يتصور هناك ان لا اقتضاء ها الوجود مقدم على اقتضائه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا الحدوث لا يعقل الا بسبق امر عليه اي على الحادث لان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء فلا يعقل الا بامر سابق عليه فهو اي ذلك السابق اما عدمه الذي يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه وانما اختلف تفسيرهم نظرا اليه اي الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا لامتناع اجتماع المتاخر والمتقدم واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا للممكنات باسرها لان كل ممكن مسبوق بعلة سبقا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القديم الذاتي مختصا بالواجب وثانيها اي ثاني ابحاث الحدوث انه قالت الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم وهو الحدوث الزماني يستدعي مادة اي محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة واما ما يتعلق به الحادث ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها وتقدمه اي زمانا اما المادة فلانه اي الحادث قبل وجوده ممكن وجوده والامكان امر وجودي لما مر من ادلة وجوده في بابه يستدعي محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك المحل نفسه اي نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا يوجد قبل وجوده فكيف يتصور كونه

قوله ولا امرا منفصلا به آه اشارة الى تعميم الانفصال الى المعنيين المذكورين حسن جلبي

قوله كقدرة القادر توجيه العبارة بالحمل على حذف المضاف اي كمحل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى

قوله هو صحة اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار صحة الاقتدار بل الظاهر ان يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا لصحة الاقتدار غير ظاهر بل الظاهر ان محلها نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحة الاقتدار نفسه على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام ضعيف عنده

قوله بل صحتها معللة بالامكان قد عرفت انه لا احتياج الى اقحام الصحة فان نفس القدرة تعلل بالامكان ايضا فيقال ما اقدر لانه ممكن حسن جلبي رحمه الله تعالى

الامكان الاستعدادي من مقولة الكيف

نفس ذلك المحل الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اي لا تعلق له اصلا فانه لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا عنه ومباينا له في الوجود لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اي كالفاعل القادر على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان الشيء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اي القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك لان الممكن في نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان كلاما مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور وهي الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشيء بنفسه متاخرا عنه لتاخر المعلول عن علته وايضا امكان الشيء صفة له في نفسه لا بالقياس الى الفاعل وصحة الاقتدار عليه مقيسة الى الفاعل فلا يكون احدهما عين الآخر اذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اي ذلك المحل امر متصل به اي بالحادث اتصالا تاما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان تكون قديمة عندهم والا احتاجت الى مادة اخرى وفي المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة يوجد عن تلك المادة كالاعراض وتارة توجد فيها كالصور وتارة توجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر اعتباري كما سبق واتم معنى قولهم الامور الاعتبارية لا تستدعي محلا موجودا فكيف تستدلون بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذي استدل به على ثبوت وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري يعقل للشيء عند انتسابه ماهيته الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت لكن ان ظاهر عباراتهم توهم الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالمعلول الاول والا اي وان لم يكف امكانه الذاتي في الصدور احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على احد هذين الوجهين حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط الى شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى شرط ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على حادث الى ما لا نهاية له فهذه اي تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا وانه باطل لما سيأتي من برهان التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا لان ذلك المجموع المركب من تلك الحوادث الموجودة على الاجتماع محتاج لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط الآخر الحادث

التغاير بين الامكانين من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها وايجاده الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان وجود الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعايد الى الاستعدادي

وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشيء مهياة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والوضع ونحوه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حدوث شرط شرط وارتفاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زايلة عند وجوده ككون الجسم في اوساط الحيز عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال بواجب فيه تردد في شرح المقاصد

داخلا في المجموع لانه من جملة الحوادث المرتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا سابقا عليه وانه مح واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب بعض ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي بالحادث المفروض اولا والا اي وان لم يتعلق ذلك المجموع بمحل كذلك كان اختصاصه اي اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث آخر ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق ذلك المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى حادث معين كنسبته الى غيره فلم يكن حدوث احدهما بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره فاذن له اي لذلك المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق باخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات شرط للاحق وان كانا بحيث لا يجتمعان معا في الوجود ومقرب للعلة الموجبة القديمة الى المعلول المعين بعد بعدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه لخروج كل واحد منها الى الوجود يقرب الفاعل القديم الى التاثير في ذلك الحادث تقربا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد فهو اي هذا الاستعداد الحاصل لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض فاذن هو امر وجودي ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو بالامكان الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وسيتبين ان المبدأ مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ومنهم من اختار ان الامكان الذي استدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي يتعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو بموجود اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان تعلقه بذلك الشيء الذي هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي ولا يدل على وجوده في الخارج واما المدة فلوجهين الاول ان هذه الاستعدادات المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتاخر وهو التقدم الزماني فيكون التقدم في زمان سابق على وجود الحادث هو المط وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت بطلانه وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان وليس للزمان زمان ونحن نمنع ههنا بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل البعد عارضان للزمان بالذات ولغيره بواسطة الا ترى انه اذا قيل ولادة زيد مثلا متقدمة على ولادة عمرو اتجه ان يقال لماذا فاذا اجيب بان تلك كانت في خلافة فلان وهذه في خلافة شخص آخر وتلك الخلافة متقدمة على هذه اتجه السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم والمتاخر نفس الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتاخر الوجه الثاني ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة

اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم عدمه على وجوده والتقدم ليس نفس وجوده لعروضه للعدم ويستحيل ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متمايزان بالقبلية والبعدية ولا شك ان مابه الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم فاذن هو اي التقدم امر زايد على وجود الحادث وعدمه وموجود في الخارج لانه نقيض اللاتقدم العدمي لصدقه على الممتنعات وليس هو مستقلا بالذات بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون عروضه له بالذات وهو الزمان المقارن لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يستدعي معروضا موجودا في الخارج ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم بثبوته اي بثبوت التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في تحيز الباري فان الوهم يحكم ببديهته ان كل موجود قايم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما في كون كل مرئي مقابلا للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري ليس بمتحيز اصلا والمرئي في النار الاخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود بط فان قلت نعم ان القبلية واللاقبلية عدميان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا بد لهما من معروض ذاتي فهو الزمان قلت هذا مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري

المرصد الرابع في الوحدة والكثرة

فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود له وحدة في الجملة حتى الكثير الذي هو ابعد الاشياء عن الاتصاف بالوحدة اذ كل كثير يحصل له ماهية وحدانية هو بعينها لاتصافه بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اتصاف الكثير بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر وانما المح عروضه لمعروض الآخر فالعشرية عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرية فلم يجتمعا في الموضوع حتى يكون ذلك منافيا لتقابلهما فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفت به قلنا المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل هذا التساوق بينهما الذي ظن بعضهم انها اي الوحدة نفس الوجود فتكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود معين ويبطله انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما لذلك الجسم المشخص وايجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص

الوحدة والكثرة

سبق نوع تحقيق في حاشية بحث ان الشيئية تساوق الوجود في مقصد المعدوم شيء ام لا في الورقة ٥٥ فراجعه فانه يعينك

الوحدة مساوقة للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود ما وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما شرح المقاصد

قوله المراد من عروض الوحدة للكثرة لا يخفى ان سياق الكلام على ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على ذلك التقدير انما يصح بحمل الكلام على المسامحة راجعه

قول المتن فانهما لم يعرضا لشيء

قوله المنهج الرابع في الوحدة والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لمثل ما سبق في الوجوب والامكان وان تصورهما بديهي لحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يعرفان الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انتقاضهما طردا وعكسا بالمجتمع من الامور المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هو المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ للكثرة والعقل انما يعرف المبداء قبل ذي المبداء والكثرة ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الوحدة بالكثرة عند الخيال وتعريف الكثرة بالوحدة عند العقل تعريفا بالاعرف لا بالمساوي في المعرفة والجهالة شرح المقاصد

ومنه اي كون التفريق اعداما باطل اذ ليس شق البعوض بابرة البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين والمجوز لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي الجواز العقلي مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وانما جوز من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الحالين معا هو الهيولى التي لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي هي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد البسيط اذا جزئ زالت الوحدة دون هويته الشخصية والا كان التفريق اعداما ويدل ايضا على ان الامور الكلية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكلي من حيث هو كلي اي من حيث ملاحظة كثرته وتفصيله موجود وليس من هذه الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة ويساوي الوحدة فغايرة للماهية زائدة عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذ مع الوحدة نافاها فلا يكون الوحدة نفسها ولا جزءها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها مثل ذلك فان الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة منفصلة كانت آبية عنها والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فاذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في ظرف واحد فقد زال التكثر التي هي وجودها ضرورة فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز مكابر وانما لم يتعرض لتعريفها لوحدة والكثرة لانهما بديهيتان مثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء من تصور المتصور وحده بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار بما سبق على قياس ما سبق وقس حال الكثرة على حال الوحدة وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك الجزئيات اولا ترتسم صورها في آلاتها ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل اي في ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة ومدرك الكل هو النفس ليس الا فاذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذ كليين او جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ للكثرة ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل لا يبعد ان يقال تعريف الكثرة بها تعريف حقيقي

المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد طلعت انت فيما مر على مآخذ الجانبين فيقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الموجود في الخارج فتكون موجودة فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض اللاوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدة لا وحدة له وقد عرفت اجوبتها ايضا وقس حال الكثرة عليها ويقال من جانب النافي لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات في الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف انضمامها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها فقد تعلم جوابهما وتخص الوحدة دليل دال على كونها

قوله وهذا الدليل بعينه يدل آه هذه الدلالة على زعم المصنف وان كان غير مرضي عند الشارح كما يشير اليه قوله بناء على انه مجرد استبعاد وقوله انما جوزه من جوزه آه حسن چلبي رحمه الله

قوله وقس حال الكثرة على حال الوحدة لان الكثرة جزء من كثرتي المتصور بالبداهة حسن چلبي

بل انها كان العارض لما ارتسم فيها ظاهر عندها من العارض لما ارتسم في آلاتها واذا اعتبرت من حيث انها مدركة

وجودية هو انه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التي تقابلها لامتناع ان تكون عدما مطلقا او عدم شيء آخر لا تقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة جزؤها فيكون الوحدة ايضا موجودة على تقدير كونها عدمية هف مع انه المط واما عدمية فيكون الوحدة عدما للعدم فيكون ثبوتية وهنا ترتيب آخر نقله من الامام الرازي في باب التعين والجواب عنه ما سبق هناك بعينه **المقصد الثالث** بين الوحدة والكثرة تقابلة قطعا اذ لا يجوز اجتماعهما في شيء واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اي ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان لموضوع واحد بالشخص اي ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصي واتحاد الموضوع معتبر في المتقابلين مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر خارج فيه وليس الحال في الوحدة والكثرة كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها مبداؤها وجزء منها فلا تكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضاد لها اذ ليس احد الضدين متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا ضدا ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفي التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفي التضايف ظاهر جدا ويقرب منها دلالته على نفي التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم وكذا تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب فجعل التقويم دالا على نفيهما عنا التضايف لظهور دلالته عليه واما دلالته على نفي التضاد فانما يظهر اذا لوحظ استلزام التقدم واذا لم يكن بين ذاتي الوحدة والكثرة شيء من الاقسام الاربعة التي للتقابل بل لم يكن بينهما تقابل بالذات كان بينهما تقابل بالعرض وذلك لاضافة عرضت لهما وهي المكيالية فان الواحد اي الوحدة مكيال للعدد وعاد له بمعنى انه اذا اسقطت الوحدة منه مرة بعد اخرى فني بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها فالشيء من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشيء واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا من حيث انه مكيل وهو مح لان المكيالية والمكيلية متضايفتان ففي الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة قال المص واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه في الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الحقيقة كفردين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة في حد الوحدة خارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اي تقابل المذكورين في تعريف الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب بقالة اي تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فبين الوحدة والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا

قوله الينا منسوبتين اشارة الى ان ليس المراد بالعروض المنفي العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل قوله لامر خارج قيل عليه يحتمل بمثل الزوجية المتعينة في الاربعة لا لامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا يخفى ان لفظة ربما واعتبار الخروج من نفس الامر الذي هو ضد التعين لا من المحل يدفعان الاشكال حسن چلبي

تعريف الوحدة والكثرة

قوله فالاولى ان يقال آه انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء لكن الجامع المانع اولى قوله والكثرة كونه بحيث ينقسم قيد الحيثية مراد فلا يرد زيد حسن چلبي

ان يجعلا اى الوحدة والكثرة امرين يتبعهما ذلك المذكور فى تعريفهما اذ ح جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك ولم يوجد فى كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه فلا شك ان كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام

فان قلت فى العبارة مساهلة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته فى الوحدة لا يتاتى فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كان حقيقة الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما له ثم قال ولا يبعد ان يقال ان الكثرة والواحد منه لا مفهوم الواحد والكثرة يعنى انه لا يبعد ان يكون مراده بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها الا بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لا انه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب كما ذكره فى الكتاب وان اعتبر بين ما صدقا عليه فاما ان اعتبر بين الكثرة والوحدة التى هى جزؤها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان اعتبر بين الكثرة والوحدة التى تطرأ على موضوع الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا صبت فى جرة او بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع الوحدة النافية اياها كماء واحد صبت فى اوان متعددة فهو تقابل التضاد لان شان الضد اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت لا تنفى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات المعروضة لها اولا ثم يلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض وان شان الضد ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض لانا نقول ابطال الوحدات المعروضة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان المتصور مهنا محو كالمتصور بقى مهنا بحث وهو ان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فنقول ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية فى موضوعها الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء لمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع ولا ابطال للكثرة وان زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك الزايل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شئ يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كان حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا وهذا هو محصل القوم فى هذا المقام لا ان بين مفهومى تعريفيهما تقابلا بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الكثرة والوحدة الطارية احديهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد بط لما عرفت من عدم الاتحاد فى الموضوع ولان الكلام فى حقيقتيهما لا فى افرادهما والوحدة المذكورة اعنى الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة مركبة من وحدات كل واحد منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه الوحدة مقابلة لماهية الكثرة وبعض المتصلفين قال الوحدة والكثرة ضدان اذ

الصحايف

قوله وكذا الكثرة يشير الى احكام منها ان الكثرة مقول بالتشكيك لكونها فى كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليها دونه وما قيل ان الفرد الاول اعنى الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشئ ومنها ان الاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متالفة من الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة اذ لا رجحان لشئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتالف منه ولان مجرد زيادة الواحد يوجب حصول نوع اخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة فى العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد فى المشرق الى واحد فى المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل امر بحسب الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هى الوحدات ولانها لو تحققت فى الخارج فاذا قلنا لزيد وعمرو مثلا هما اثنان فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم فى كل منهما شئ منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية شرح المقاصد

مراتب الاعداد

بحث لا توجب بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة تمايتباعدان جدا ولا توجب ايضا امتناع تعقل احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولا اشتراط ايضا فى موضوع الضدين الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما متقابلان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية وهو ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء لمعروض الكثرة فلا يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا انتهى العقل الى شئ واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فيه فتامل والله الموفق

المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة فى كونها كثرة لكن متمايزة بخصوصيات هى صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها فى انها كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدا لوازمها ويتقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التى مبلغ جملتها ذلك النوع من العدد وكل واحد من تلك الوحدات جزء الماهية وليس لها جزء سوى الوحدات فما يقال من ان وحدات كل عدد له مادية فلا بد هناك من جزء صورى كلام ظاهرى بل الصواب ان المركب العددى هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة فى ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها ولا الاعداد اى ليس تقوم كل عدد بالاعداد التى فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات مبلغها ذلك المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هى عشر وحدات مرة واحدة وقال ارسطو انها اى العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من الاعداد التى يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحد من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد داخلا فى حقيقتها بل هى عشر مرة واحدة وربما يستدل على ذلك بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركبها من الثلثة والسبعة او الاربعة والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتى له لان كل واحد منها كاف فى تقومها فيستغنى عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل فى تقومها بخصوصياتها قلت القدر المشترك بينها الذى يعنى بحقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم انما ينتقض الدليل بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كانت الوحدات فى تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد المندرجة فيها مدخل فى تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول

المقصد الخامس فى اقسام الواحد وهو اى الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون مانعا من حمله على كثيرين وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اى غير الواحد بالشخص ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اى الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من جهة وكثير من جهة اخرى اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقى وهو اى الواحد الحقيقى ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اى سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ذو وضع اى قابل للاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبل الواحد بالشخص

قوله كالصم والمنطقية آه الاولية كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور اعنى ما يكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب الاثنين فى نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة فى نفسها ويراد بالاصم الذى يقابله وهو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من الكسور التسعة وبالاصم الذى يقابله وهو ما لا يكون كذلك حسن چلبى

اقسام الواحد

القسمة واما ان ينقسم الى اجزاء مقدارية متشابهة فى الحقيقة وهو الواحد بالاتصال فان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء
المتشابهة لذاته فهو المقدار المتصل الوهمية على راى من اثبت المقادير وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد
بالشخص المتصل على وجه لا يكون فيه مفصل اما حقيقة على راى نفاة الجزء واما حسا على راى مثبتيه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار
كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فى المقدار او فى محل المقدار حلولا سريانيا عند من يثبت هذه الامور او ينقسم الى اجزاء مقدارية
مختلفة بالحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المتشخص فانه مركب من اجزاء مقدارية مختلفة الحقيقة بخلاف الجسم
البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال
بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع فان الماء الواحد اذا جزئ كان هناك ماآن متحدان فى الحقيقة النوعية وواحد
بالموضوع اى بالمحل عند من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض وتحل فى مادة
واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد بالاتصال بعد القسمة
عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور على القول بنفى الجزء فان الاجزاء
الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى حصل منها مركب كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة
سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وان اى الواحد بالاتصال يقال للمقدارين يلاقيا عند حد مشترك بينهما
كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا للجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهو على انواع اولاها بالاتصال
ما كان الالتحام فيه طبيعيا كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالتخصص فقد عرفت
انه واحد من جهة اخرى فجهة الوحدة فيه اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها وح فاما تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع
كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة بالنوع او جزؤها فان كان ذلك الجزء تمام
المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى افراده واما بعيدا على اختلاف
مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا اى وان لم يكن ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل
كالناطق بالقياس الى افراده واما عارض اى يكون جهة الوحدة امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهياتها
وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك
والكاتب واحد فى الانسانية فان الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او
واحد بالمحمول ان كان جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان الابيض محمول
عليهما طبعا وخارج عنهما او لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا تكون محمولة عليها اصلا
كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره
والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص لمدينته وبحسب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من
المداين فههنا ان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك
فان المدبر انما يطلق حقيقة عليهما واذا اعتبرت الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض
المحمول كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة
لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما منشأ للتدبير مثلا كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول

وقد يسمى الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد
على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايضا اى هذه الاقسام اولى اى احق من الاقسام بمعنى الوحدة
من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من
الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية له مقولة عليه فى جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى
من الواحد بامر عرضى وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد بالشخص ان لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية
ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة من اقسام
الواحد الحقيقى اولى من غيره والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام
بالتشكيك فتكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة متشاركة فى هذا العارض الذى هو مفهوم الوحدة مطلقا على قياس
خلاف الوجودات الخاصة بالحقايق مع الاشتراك فى العارض الذى هو الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها اى
اشتراك الوحدات فى الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك فنقول منها ما هو وجودى كالوحدة الاتصالية والاجتماعية ومنها ما
هو اعتبارى محض فلا يلزم من وجودية الوحدة ثم فى الامور الموجودة لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من
عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما هو زايد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو
نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها واحدة بذاتها لا بوحدة زايدة عليها ومنها ما هو جزء لها اى يجوز كونها جزءا منها وكذا فى
ساير الاحكام فيقال مثلا جاز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض آخر فتنبه له اى لما ذكرناه من جواز اختلاف الوحدات
فى الاحكام فانه ينتفع به فى مواضع متعددة

المقصد السادس

الوحدة تتنوع انواعا بحسب ما فيه وكل نوع منها
اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها فهى فى النوع مماثلة فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية
النوعية وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم عددا كان او مقدارا مساواة وفى الشكل مشاكلة وفى
الوضع موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا فى الوضع بالقياس الى ثالث وفى الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف
احدهما على طرف الآخر وفى النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا تشاركا فى بنوة بكر

المقصد السابع

الاثنان هما
الغيران اى الاثنينية يستلزم التغاير هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران وكل
غيرين اثنان اتفاقا وقال مشايخنا ليس كل اثنين غيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى حيز
او عدم فخرج بقيد الاعلام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف
به عدميان ولا عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز بينها لابد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون ظرفا له
عدميين فان قلت اليس قد مر ان الاعلام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى قلت اجيب عن ذلك بان
التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هى عليه ولابد فى الغيرين من التمايز بحسب ما صدقا عليه فلذلك خرج
به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم
وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اى ما لا يجوز انفكاكهما كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى
هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اى ليس الصفة عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظ وليسا ايضا غير الموصوف
وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين وهو مختص عندهم فى الغيرين وقولهم فى حيز او عدم ليشمل الحيز

الواحد بالنوع
الواحد بالجنس
الواحد بالفصل
الواحد بالموضوع
الواحد بالمحمول
مقصد المقدار

قوله ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا بين متعدد وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا القرآن موجود وان جاز انفكاكهما لخروج المعدوم وكذا المعدوم والموجود وبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد فلا يتصف به المعدوم والتعليل بانه لا تمايز بين الاعدام ينتقض المعدوم وبين دخول الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان وان فرضنا كونهما قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وينعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب

وعنه كان الشيخ الاشعري قد عرف الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانه اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان العدم ينافي القدم ففي التعريف الخالي في الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا ان الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا غيرين فانك اذا قلت ليس على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد عليه بان اللازم اما الخمسة فقط فلا نم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة وذلك هو العشرة بعينها وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال في الصفة والموصوف فانك اذا قلت ليس في الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان استدلالهم بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدي ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انها عين ولا غير وهو ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين في العدم اذ لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وفي الحيز ايضا اذ ليسا متحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم لاستحالة عدمه تعالى وفي الحيز ايضا لامتناع تحيزه لا يقال في الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود بان يوجد الباري ويعدم العالم وح قد انفك احدهما عن الآخر في العدم ويجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز فان العالم متحيز ويستحيل ذلك على الباري فقد انفك احدهما عن الآخر في الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز عدمه وتحيزه ولا يجوز شيء منهما على الباري فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين في كل واحد من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه في العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا في دخولهما في التعريف لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف في الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن الكل في الوجود اي لكان يجوز انفكاك الموصوف عن صفته في الوجود بان يوجد الموصوف ويعدم الصفة كان كافيا في تغايرهما لانه جاز ح انفكاك احدهما عن الآخر في العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم الكل فانه قد انفك الكل عن الجزء في العدم فيكون الصفة والموصوف وكذا الجزء والكل متغايرين حيث كان الجواب السابق الذي ذكره الآمدي مردودا بما ذكرناه فيقال في الجواب عن الايراد المراد جواز الانفكاك عن الجانبين تعقلا لا وجودا فمنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمتنع تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك

وان الصفة التي ليست عين الموصوف ولا غيرها هي الصفة اللازمة النفسية وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه من شرح المقاصد

بينهما من الجانبين ثم يعترض بالباري والعالم فانه لا يجوز انفكاك العالم عن الباري في الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين في الوجود بل في التعقل ولا خفاء في جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر في التعقل واما اذا زيد في التعريف قيد في عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غير مطابق وح يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق واعلم ان قولهم اي مشايخنا في الصفة مع الموصوف وفي الجزء مع الكل لا هو ولا غيره مما استبعده الجمهور فانه اثبات للواسطة بين النفي والاثبات اذ الغيرية تساوي نفي العينية فكل ما ليس بعين هو غير كما ان كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك ان هؤلاء خصصوا لفظ الغيرين بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى آخر قد لا يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس الى آخر اما عين واما غير ولا شك انه لا يمنع التسمية بل لكل احد ان يسمي اي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بشيء لانهم ذكروا ذلك في الاعتقاديات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون نزاعا لفظيا محضا متعلقا بمجرد الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي وان مرادهم بما ذكروه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غير بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ذلك الحال ان يكون الحال كذلك في الحمل على ما هو في تحقيق معناه ولما لم يكونوا اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني ثم المعلوم المتحقق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا كلام لا غبار عليه وفيه بحث لان كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما ورد في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد ونظائرها انهم فهموا من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فذهبوا على ما قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فرفعوه بذلك وايضا لزمهم ان تكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزم كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عنها بانها انما تكون محتاجة مستندة الى العلة اذا كانت مغايرة للذات

المقصد الثامن

الاثنان لا يتحدان الاتحاد يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زال الحقيقة المائية بزوال الصورة النوعية عن هيولاه وانضم الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي هي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء بان يحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه واما المفهوم

٧٦

الاثنان لا يتحدان
فالله تعالى لا يتحد بغيره
٢٦٩

وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان
فيتحصل منهما شيء ثالث

قوله ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصارا طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الآخر الصاير بعينه اياه و ذلك بوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منها او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتى لا يعقل زواله اذ لكل شئ خصوصية ما هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ
واعترض بانه ان كان مستند الا فنفس المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه فى كون الاختلاف ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين
الثانى ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقى احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث واياما كان فلا اتحاد ...

الحقيقى للاتحاد هو ان يصير شئ بعينه شيئا آخر ومعنى قولنا انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شئ او ينضم اليه شئ وانما كان هذا مفهوما حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقى على وجهين احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا وبالعكس فهذا نوجد قبل الاتحاد شيئان وبعده شئ واحد كان حاصلا قبله والثانى ان يكون شئ واحد هناك كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده ——— وهذا المعنى الحقيقى باطل بالضرورة واليه اشار بقوله هذا اى عدم اتحاد الاثنين حكم ضرورى يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على ما ينبغى فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية وبين الهوية اختلاف وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعنى ان التغاير بين كل اثنين مقتضى ذاتهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه فى نفسه ربما يتراآى دقيقا صحة بنوع تنبيه فيقال ان عدم الهويتان بعد الاتحاد وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث شئ ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بداهة والآخران موجودا وعدما معا وان وجدا اى بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما بعد اثنان متغايران كما كانا كذلك قبله فلا اتحاد ايضا والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بعد تجريد الطرفين وتصوير المراد على الوجه الذى هو مناط الحكم وظن بعض الناس انهم جاؤوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلب نظرى فمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اى لا نم انهما لو كانا بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالموجود الآخر وهو ممنوع

المقصد التاسع

فى المثلان

الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان اشتركا فى الصفات النفسية فمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فالضدان والا فالخلافان احدها المثلان وهما الموجودان المشتركان فى جميع الصفات النفسية والمراد بالصفات النفسية ما لا يحتاج فى وصف الشئ به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التى يحتاج فى الوصف بها الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هى التى تدل على ذات دون معنى زائد عليها والمعنوية ما يدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية ما يقابلها ويلزمها اى يلزم المشاركة فى الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر فى الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان الصفة النفسية كما عرفت ما يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل من الصفات النفسية لانه امر ذاتى ليس معنى زائدا عليها لان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا باى زائد عليها فهو صفة نفسية عندنا واما عند مثبتى الاحوال كالقاضى فيه اى فى كون التماثل من الصفات النفسية المفسرة على رأيه بالاحوال اللازمة التى يمتنع توهم ارتفاعها عن الذوات تردد لما قال تارة انه اى التماثل زائد على الصفات النفسية ويخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال اللازمة وقال ——— اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفى فى اتصاف

الشئ بالتماثل تقدير الغير فيكون الشئ حال انفراده عن غيره فى الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة للذات ثم ايكون تقدير الغير كافيا فى الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس من جملتها التماثل لا تعلل بالغير اى بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير تحقيقا واما تقديرا فلا بد منه لتم من الناس من سمى التماثل لان الشيئين ان اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية فضلا عن التماثل وان اختلفا بوجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين ثلثة عنده والجواب منع الشرطية الثانية اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك فى جميع صفة النفس قالت المعتزلة اى اكثرهم المثلان هما المشتركان فى اخص وصف النفس فان ارادوا انهما مشتركان فى الاخص دون الاعم فمح لامتناع تحقق الاخص بدون الاعم والا اى وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك فى الاخص والاعم جميعا فهو ما ذكرناه فى التعريف من الجمع المحلى باللام اصرح فيما هو المدعى اذ من الاشتراك فى الكل وهم ان يقولوا الاشتراك فى الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك فى الاخص مع انه يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يقع صفة للسوادين كما يقع صفة للبياضين فاذا كان التماثل هو الاشتراك فى اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفيهما اعنى السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفيهما اعنى البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية مختلفتان وقد علل بهما التماثل الذى هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها فى البياضين فيكون التماثل العلل بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا ويقولون التماثل للمثلين اما واجب فلا يعلل التماثل ح على رأيهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثم قالوا لما كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان تكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك فى اخص صفات النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين فيجوز ح كون السوادين مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يثبت لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين وبطلانه ظ وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان فى صفة اثبات وليس احدهما بالآخر قيد الصفة بالثبوتية لان الاشتراك فى الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فانهما مشتركان فى صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب بالمربوب اذ يشتركان فى بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين فى صفة وجودية متماثلان لا مطلقا بل فى تلك الصفة وح يلزم ان يكون السواد والبياض متماثلان فى اللونية مثلا قلت فيلزم ان يكون البارى متماثلا للمخلوقين فى بعض الاشياء مع انه لم يجئ كونه تعالى مماثلا للموجودات اصلا وثانيها اى ثانى الاقسام الثلثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة فمعنيان اى قولنا معنيان يخرج العدم والوجود فانهما ليسا بمعنيين اى عرضين ويخرج الاعدام لانها ليست من قبيل المعنى الذى يرادف العرض ويخرج الجوهر والعرض وهو ظ ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد فى شئ منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين يمتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين المعلومين وكذا يخرج الحركة

الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة
للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الكبر والصغر والقرب والبعد من الامور الاضافية هذا هو
الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله من جهة نحو الصغر عطف على قوله فمعنيان ليخرج العدم والوجود وفيه بحث لان
الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة عند المتكلمين فيكون خارجة عن التعريف بقوله فمعنيان وايضا هذا القيد
اعنى من جهة واحدة وقع في حيز معنى النفي وهو قيد للمنفي فحينئذ القيد يعمم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء
عنه فلذلك قال بعضهم هنا احتراز عن خروج هذه الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف تجعل متضادة
وايضا هذا القيد انما يدخل في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة
وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دالة على انه بيان لسبب اخراج هذه الامور عن الحد اى انما اخرجناها لان
العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال فانها صفات
اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين موجودين
ثم ان ذلك البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستأنفا فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع
الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق
المكلفين مأخوذ في حقيقتها فيكون اعتبارية وكذا الافعال بمعنى التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد
من جهة واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه ههنا فالاولى
ههنا حذفه واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في زمان في محلين فلم يشترطه المعتزلة
فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب ولا تتصف
الجملة بهما اى لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء والجهل بجزء آخر اتصفت جملة القلب بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة
به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من شيء يثبت حكمها كالعالمية والقادرية
للجملة اى لمجموع ذلك الشيء عندهم بل زادوا عليه اى على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل
اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته وهما صفتان له حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به
ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعنى كونه مريدا وكارها
لشيء واحد ويرد عليه ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها والا لمعنى اى المرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم
الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع
فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والجهل القائم بجزء آخر ممتنع الاجتماع لما ذكروه ولا يكون بينهما تضاد قال
صاحب الغنية ان اوجب لكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما ان قسم فلم يستحيل
اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فهلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من القلب ليس المانع من
ذلك تضادهما وثالثها اى ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اى غير المثلين والضدين فرسمهما اى رسم الثالث
ان يقال المتخالفان هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اى في جميع صفات النفس فخرج عنه المثلان ولا يمتنع
اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يقال

هما موجودان لا يشتركان في صفة النفس اى في جميعها فيخرج المثلان فيكون الضدان قسما من المتخالفين فيكون قسمة
الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من نفي الاشتراك المذكور في تعريف المتخالفين اخراج المثلين كان يحمل على نفي
الاشتراك في جميع صفات النفس كما ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال
ولا ينفي الاشتراك بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع
الموجودات والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات
النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان اى هل يسمى المتخالفان المشتركان في بعض
الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او غيرها مما هم فيه تردد وخلاف ويرجع الى
مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي من الاشاعرة
لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذ لم يرد التماثل في غيرها ووقع فيه الاشتراك حتى صحح القلانسي بان كل مشتركين في
الحدوث متماثلان اى في الحدوث وعليه اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار
في تعريف التماثل بالاشتراك في صفة اثبات تماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اى بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق
اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى وما خذ اى ماخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله تعالى توقيفية فللنجار
ان يلتزم التماثل بين الرب تعالى وبين غيره معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض فهو
كما مر مدفوع عنده بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغيرين على ما سيأتي فمنهم من لا يصف الصفات اى صفات الله القديمة
بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر ومنهم من يصفها بهما بناء على ان تلك
الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب ونقل الآمدي من القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل
صفة من تلك الصفات من صفة نفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف

المقصد العاشر

فالاولى ان لا يشترطها في التماثل ايضا فلا يكون هذا الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين كل
متماثلين فانهما لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما
وح ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما ينقسم على رأي بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين على ما عرفت
والجواب انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده ليس لتضادهما على
ما توهم بل لما سيأتي واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين
في الحد قطعا قلت لا اندراج ايضا اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما لان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا
المراد بالمعنيين في حد الضدين معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية يرشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين
وسفه المعتزلة واتفقوا على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع مركبان متماثلان في محل
لنا في اثبات امتناع الاجتماع مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات والعوارض
ايضا لان الذات اعنى الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا ولا امتياز الا بالعوارض
المشخصة ولما كان المحل واحدا كانت العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل
لانه فرع الاثنينية الثاني الالزام في العلمين النظريين اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء

واحد لانهما مثلان فاذا قام بشخص علم نظرى بشىء جاز ان يقوم به ايضا علم نظرى آخر بذلك الشىء وهو مع
الاول يتم النظر في المعلوم الثالث انه اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بحيث يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع
سوادان مثلا في محل واحد جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اى
اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر وانه اى ذلك الضد
ضد ايضا له اى للمثل الباقى فيلزم جواز اجتماع السواد الباقى مع ضده في الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم تمكننا الجزم بان
القائم بالمحل المعين سواد ولكنا نجزم به لانا اى في هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ علم التمايز في نفس الامر
لم يجوز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا عى ممتنع لان
من جهة عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثانى منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلى الذى هو المدعى اعنى قولنا
لا يجوز اجتماع المثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع هذين المثلين اعنى العلمين النظريين المتعلقين بمعلوم
واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس فقط ولا يستلزم له اذ ليس امتناع
اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سبق وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع
جواز الخلو اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشىء وضده وكلاهما ممنوعان
اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال الشىء منهما عنه واما الثانى فلجواز ان يخلو المحل
عن الشىء الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول انتفاء احد المثلين
يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع المتضادين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نم ايضا كون ذلك الانتفاء
مصححا للضد مع وجود المثل الباقى والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم
بالمحل المعين واحدا لهم اى للمعتزلة في اثبات جواز اجتماع المثلين الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه كدرة ثم كمية ثم سواد
ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف في لونه بحسب تكرير الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطلق عليه فالكمية كدرتان
اجتمعتا والسواد كميتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اى من الالوان المذكورة لون
مخالف للآخر في الشدة والضعف ويتوارد هذه الالوان على الجسم بدلا اى بان يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها في
ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المتاخر اشد من المتقدم في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين **المقصد**
الحادى عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان في زمان واحد ولا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع
ما يغنى عن قيد وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان في ذات واحدة وان كانا
في وقتين فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز في الاجتماع في ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين في زمان واحد في
ذات جائز من جهة واحدة هذا القيد الاخير اعنى وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضتين
لزيد من جهتين فاما ان لا يكون احدهما اى احد المتقابلين سلبا للآخر منهما او يكون والاول من هذين القسمين ينقسم
الى قسمين لانه ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسيأتى بيان احوالهما في اخر الموقف الثالث
والا فهما الضدان وعلى هذا فعرفهما بانهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه
وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد

والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احديهما وبين السواد
او البياض ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين فهما ضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر في تقسيم
المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل التعاند
قسما خامسا قالوا اى الحكماء وقد يلزم احدهما اى احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه
كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم وقد يخلو المحل عنهما
معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اى المحل بوسط بين المتضادين وقد يعبر عنه اى عن ذلك الوسط
اما باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد وكالقاتى المتوسط بين الحلو والحامض او بسلب الطرفين كما
يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل فلم يريدوا
بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اى دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل
عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى
تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخرج عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد
والبياض او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخرج عنهما كالحركتين الصاعدة والهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل
واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور **واعلم** ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اذ لا
تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين الانواع التى ليست مندرجة تحت جنس وانما التضاد بين الانواع المندرجة
تحته ولا يكون التضاد في هذه الانواع الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض
المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة والرذيلة ونحو الخير والشر
او العدم والملكة او التضاد فيه بالعرض فقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلا
يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس
شىء من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشىء ملائما والشرية عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء
التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرات او شرورا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة
مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع
المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة قد عرض لها صفة
هى كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليس احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين
عارضيهما هذا ما ذكر في الملخص فان اردت تطبيق ما في الكتاب عليه قلت ان قوله نحو الفضيلة والرذيلة اشارة
الى التوهم الثانى الذى اشار الى جوابه بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله نحو الخير والشر اشارة الى التوهم الاول
الذى اشار الى جوابه الاول من جوابى الملخص بقوله من العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة
والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان
الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اى هذه الاربعة امور عارضة
ليس شىء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشىء خيرا ضد لكونه شرا كما ان كونه فضيلة ضد لكونه رذيلة

المتقابلان

تقابل التضايف

تقابل التضاد

فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي تجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد
اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا
الا بين الاطراف كالتهور والجبن والفجور والخمود وكالجربزة والبلادة كل ذلك الذي ذكرناه ثبت بالاستقراء وتتبع
احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين على تقدير وجودهما
داخلان في الضد على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين والثاني وهو ان يكون احد
المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فعدم وملكة وان اعتبر
اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعتبر كونه كوسجا عدم اللحية عما من شانه ان يكون
في ذلك الوقت ملتحيا لا الامرد اي يقال الكوسج لمن ذكر لا للامرد الذي ليس من شانه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة
المشهوريان وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمراة او جنسه القريب او البعيد
فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شان جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون المقابل للحركة الارادية للجبل
فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للمفارق اذ ليس من شان
المفارق القيام بالغير ولا من شان نوعه او جنسه مطلقا اذ لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان
فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهوري منهما على عكس الحقيقي والمشهوري في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه
من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب كالانسان واللاانسان ثم ان من مباحث الاول قالت
الحكماء كل شيئين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين
وغيرهما وعرفوا المتقابلين بما مر واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستغني عما يحل فيه
ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور
النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب
الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف
المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى
ثم المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما
المتضايفان والا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي
فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب
بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما
في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء
البصر فهو بعينه والتقابل بحاله وان اريد به سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان
مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه
فقد ثبت التقابل بين العدميين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في
السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى

من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم تكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا

تقابل العدم والملكة المشهوري

تقابل العدم والملكة الحقيقي

تقابل الايجاب والسلب

قوله ولذلك صرحوا آه اذ المتبادر من نفي الاجتماع من موضوع الوجود فيه بل من نفي الاجتماع غير ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل

قوله قد يسمى تباينا انما قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالنائم واللانائم

محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود
الملزوم في محل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المص
عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر ويكون تنبيها على ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب
جزء مفهومه فدخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون
من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر فيه قابلية المحل واما عدم اللازم مع وجود
الملزوم فقد دخل في قسم التضاد مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان تقابل التضاد
كالسواد والبياض يتقابلان باعتبار وجودهما في الخارج مقيسا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما
امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف
كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في محل واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات
في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج واما المتقابلان
تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا خارجيا فهو بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى
بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود
للمتقابلين ههنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور
الذهنية فاذا حصلا في العقل كان كل منهما عقدا اي اعتقادا فالمتقابلان ههنا موجودان في الذهن وجودا
حقيقيا او في القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا معنى ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع
الى القول والعقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق
وح اما ان تكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع
تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه
نسبته بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة
ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبته
الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكنك ادراك وقوع او لا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد
كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتنافيان
في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او
الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ننقل الكلام الى مفهومي البياض
واللابياض المأخوذين على هذا الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه فمن زعم
ان بين الفرس واللافرس تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان بنى ذلك على التشبيه والنظر الى الظاهر

خاتمة للفصل الحادي عشر التقابل بالذات انما هو بالسلب والايجاب لان امتناع الاجتماع
بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما وغيرهما من الاقسام انما يثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما مستلزم لسلب الآخر ولولاه
اي لولا استلزام كل منهما السلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اي استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان

قوله بحسب اتصاف المحل به فالمراد بالحلول ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية

التقابل بالذات بين السلب والايجاب

كل واحد من السواد والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين الايجاب والسلب بالذات
وفي سائر الاقسام متوسطهما ولا شك ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخير فيه انه ليس بشر وهو اى نفي الشر
عن الخير امر عارض له خارج عن ماهية الخير وفيه انه خير وهو ذاتي للخير ليس بخارج عن ماهيته وكونه شرا
ينفى عنه عارضا وهو نفي الشرية وكونه خيرا ينفى عنه الذاتي الذي هو الخيرية والتنافي للذاتي اقوى في النفي والامتناع
الاجتماع من التنافي للعرضي فهو اى تقابل الايجاب والسلب اقوى التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما
اى في المتضادين مع السلب الضمني امر آخر زائد وهو في غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي

المرصد الخامس

في العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل
كالامكان والوجوب اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة **الاول** تصور احتياج الشيء الى غيره
ضروري حاصل بلا اكتساب فان كل واحد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على
التصديق الضروري اولى بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج
يسمى معلولا والعلة اما تامة كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه
والاول ان كان الشيء به بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان
السيف ليس حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا
وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب له اى للسرير فهو
المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما
اجزاء الاعراض التي توجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اى للمادة اسماء متعددة باعتبارات مختلفة
مادة وطينة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها للصور وعنصر اذ منها يبتدأ
التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد ينعكس فيسمى كل من العنصر والاسطقس باسم الآخر وهاتان اى الصورة
والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتختصان باسم علة الماهية تمييزا
لهما عن الباقيتين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار له اى للسرير
وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية اى العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية
تختصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان اعني المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو
ظاهر والغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون لفعله حكمة
وفائدة وقد يسمى ما يترتب على فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل غرض مقصود
للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس على السرير مثلا معلول بحسب الخارج
لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلها اى الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس
الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او
في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجود التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب
الا يرى الى قوله وانها اى العلة التامة قد تكون علة فاعلية اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه

بسيط اذا لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول
من تتمته فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من
الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد تكون مجتمعة من ثلث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة
الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كانت داخلة فيه او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز
الا في العلة الصورية فانها مع المعلول في الزمان واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور
كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو
كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اى تقدم الماهية
على نفسها فضلا عنها اى عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة
والصورة هو عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتباري
بالاجمال والتفصيل لا يجدي ههنا نفعا بخلافه في باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف
يتصور تقدم على الماهية واذا كانت العلة التامة هي الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا
اشكال فان قيل قد تركت قسما من العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده وجزء ايضا
من العلة التامة فليست العلة الخارجية منحصرة في الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل بالحقيقة لان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير فلا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود
الشرط وعدم المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون
قابلا بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها
من تتمة المادة فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا من الفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشيء
في وجوده فعدم المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم
المانع لا تحقق له في نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير نعم انه اى عدم المانع قد يكون
كاشفا عن شرط وجودي كعدم الباب المانع للدخول فانه اى عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن
النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها اى
في الامر الممتد الذي هو المسافة للسقوط الا انه لما لا يعلم الشرط الوجودي المعتبر في علة الوجود الا بذلك
العدمي فيعبر عنه بذلك اللازم العدمي كما في المثالين المذكورين فسبق الى الاوهام انه اى ذلك العدمي مؤثر في
الوجود ومعتبر في علته وليس كذلك فظهر ان الامور الداخلة في العلة التامة كلها وجودية فكون بعض
وجود اجزائها باسرها ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم مؤثرا في الوجود مفيدا له ولكن تجوز
ان يتوقف التأثير في الوجود على امر عدمي كما تجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا جاز ان يكون من خلية الشيء
في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط
كالمانع وان يكون من حيث وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده فما قيل ان العلة التامة
للوجود لا بد ان يكون موجودة اذ يتم ما له مدخل لوجوده لا بد ان يكون محصلا وما له مدخل لوجوده وعدمه

لابد ان يوجد ثم يعلم من هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها المقتضى لوجود المعلول واما انه يجب ان
يكون كل واحد من اجزائها موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا اقام عليه برهان ايضا فان قلت
لما جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل كان المؤثر في الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه قدح بديهة قلت ليس معنى كونه
جزءا له انه جزء له حقيقي بل معناه انه من تتمته وداخل في عداده وهذا المقدار كاف في الاعتذار عن ترك افراده
بالذكر ويعلم من هذا ان قوله ينساق الى الاوهام انه ممنوع ان اراد به سبق التاثير الحقيقي فقط وان اراد به سبق التاثير بمعنى
المدخلية في الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة وليس شيء منهما مادة ولا صورة
وايضا الموضوع في الاعراض من العلل الخارجية ولم يذكر فيها لانا نقول الجنس اذا اخذ من حيث انه جزء اعنى بشرط
لا شيء يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي فلا
يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة في كونها محلا
قابلا فجعل من عدادها ولم يجعل قسما برأسها ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف عليه
الشيء في وجوده اما جزء له او خارج عنه والثاني اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل
بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما منه الوجود واما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك
و حينئذ اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعنى ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا
وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة

المقصد الثاني

الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين
مستقلتين لوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اى لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان محتاجا
اليهما اى الى كل واحدة منهما للعلية اى لكون كل واحدة علة له فان المعلول يحتاج الى علته البتة مستغنيا
عنهما اى عن كل واحدة اذ بالنظر الى كل واحدة منهما اى الى كل واحدة من الامرين المستقلتين بالعلية يوجد ذلك المعلول
الشخصي ولو لم يوجد الامر الآخر اذ المفروض ان كل واحد مستقل فهو اى جاز وجوده بكل منهما وان لم يوجد
الآخر معنى الاستغناء اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون في زمان واحد محتاجا الى كل واحدة من
المستقلتين وغنيا غير محتاج اليهما لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ عدم الاحتياج اليها
علية الاخرى فلا استحالة في اجتماعهما لانا نقول احتياج شيء الى آخر في وجوده وعدم احتياجه اليه فيه متنافيان
فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
شخصي مستلزم لو قوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا محال واما تواردهما على سبيل البدل
مع امتناع الاجتماع اذا لم يمكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت ابتداء وجد به
المعلول الشخصي فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاولى ويوجد
الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ووجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان تكون
الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد الاولى فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال الثانية
تفيد بقاء الوجود الحاصل بالاولى اذ يلزم حينئذ ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا
كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بدلها وان امكن ان توجد بدل الاولى ابتداء

لا يقال التوارد على سبيل البدل ممتنع مطلقا اذ اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاولى
وجود المعلول ومن عدم الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان ما نحن فيه
الخارج والتدبير يجوز توارده بما يدل على حركة الشمس فمحل بحث ان المعلول هنا اعنى حركة الشمس واحد بالنوع
لا بالشخص ضرورة ان الحركة الواقعة باحد هذين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الاخر شخصا لانا نقول
استلزام عدم العلة لعدم المعلول الشخصي يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على البدل
فكان اثباته به دورا الوجه الثاني اما ان يكون لكل واحد منهما اثر اى تاثير فيكون كل اى كل واحد منهما جزء العلة لان
المستقل بالتاثير هو المجموع فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض او لاحدهما فقط
اى فهي العلة التامة دون الاخرى او لا اثر لشيء منهما فلا شيء منهما بعلة وكلاهما ايضا خلاف المفروض لا اقسام
كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء للعلة فان
قلت فيستغني بتاثير كل واحدة عن تاثير الاخرى قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل وجوزه اى تعليل
الواحد الشخصي بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما الى جانب والاخر
على سوية في القوة والسرعة وحينئذ لا يجوز ان يقوم بذلك الجوهر الذي لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين
بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استنادها الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد
منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة
ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كسائر الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان نمنع ان الحركة مستندة الى مجموع
معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان استقلال كل منهما كان مشروطا بانفراده عن الآخر ولا محذور في
ذلك واما المثلان وهما واحد بالنوع فيجوز تعليله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا يكون معللا
بعلة مستقلة وفردا آخر منه مع كونه مماثلا للاول يكون معللا بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان
الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل متعددة اذ ليس في الاعيان الا الاشخاص كما مرت اليه الاشارة
كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثلا مثل مخالفة الحلاوة للسواد فان هذين العرضين وان كانا متخالفين
في الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيها ثم انه يعلل كل من المخالفتين المذكورتين اما وحده او منضما الى غيره
وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال انما يصح عند من يقول ان المخالفة التي
هي من الاضافات امر ثبوتي موجود في الخارج وكذا الحال في التمثيل بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل
بطبيعة الجنس المعللة بفصول مختلفة فانما يصح على تقدير تمايز الجنس والفصل في الوجود الخارجي وقد عرفت
بطلانه وايضا فالحرارة نوع واحد ثم يعلل فرد منها بالنار وفرد بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات
بعلل مختلفة مستقلة في هذه الامور وحدها او ماخوذة مع غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد
الحرارة متماثلة متفقة في تمام الماهية وستنبه على عدم تماثل افرادها فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية
المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل هنا فان العلة طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان
اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا قال في الملخص المعلول الواحد بالنوع يجوز استناده الى علل

مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها الحاجة الى احديهما على الاحتمال اى فرد ان المتماثلان منها بها اى بتلك الاحوى بعينها لان مقتضى ذات الشىء او لازمه يستحيل انفكاكه عنه والا اى وان لم يقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنهما اى عن كل واحد من العلتين فلا تعلل تلك الماهية النوعية بشىء منهما لامتناع تعليل الشىء بما هو مستغن عنه قلنا هى اى تلك الماهية تقتضى الاحتياج الى علة ما والتعيين من جانب العلة اى نختار ان الماهية لا تحتاج الى شىء بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى علة ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا تكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان تكون تعليلها بالمعينة ناشيا عن جانب العلة بان يكون هذه المعينة تقتضى ان تكون علة وتلك المعينة ايضا تقتضى ان تكون علة لها فهى مع استغنائها عن خصوصية كل منهما تكون معللة بهما كذا ذكره الامام الرازى قال المص واعلم ان هذا الجواب منه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها فان الماهية مع كونها محتاجة الى علة ما لا بعينها اذا كانت معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان تكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم ح احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شىء منهما بعينه بل احتياجه الى مفهوم احديهما اى الى علة ما الذى لا ينافى الاجتماع وتلخيص النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شىء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانهما اذا اجتمعا لم يلزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة وقد خبط فى تقرير هذا المقام اقوام فلا تتبع اهواءهم بعد ما جاءك من الحق هذا ثم الصواب فى الجواب ان يقال لا وجود للطبايع فى الخارج انما الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاولى ويكون منشأ الاحتياج فى المتماثلين هويتهما المتخالفتين **المقصد الثالث** يجوز عندنا يعنى الاشاعرة استناد اثار متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اى منع جواز استناد الاثار المتعددة الى المؤثر الواحد البسيط الحكماء الا بتعدد الة كالنفس الناطقة يصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد الاتها التى هى الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رأيهم فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرائط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقى الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الشرائط والالات والقوابل كالمبدأ الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سيأتى ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على رأيهم فى هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد الحقيقى ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه اثار اتفاقا فالنزاع اذن فى كون المبدأ موجبا او مختارا لا

فى هذه القاعدة والحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج فى القاعدة وان فرض ان لا يكون فى المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها وستعرف فيه ايضا لنا فى اثبات الجواز الجوهرية ثم كونها حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز فى الحيز المطلق ولقبول الاعراض ايضا فيها اى التحيز وقبول الاعراض اثران لبسيط واحد حقيقى لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والاخر وهو التحيز اثر له باعتبار الحيز الذى هو متمكن فيه فقد تعدد هنا الشرط لانا نقول الكلام انما هو فى كونه محلا للعرض بالفعل وكونه حاصلا فى الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام فى قابليته لهما وهو اى كونه قابلا لهما من عوارض ذاته المعللة بها والحق انه لا يتم هنا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التى هى الجوهرية ولا يمكن اخذ الزاميا لان الجوهر عندهم خمسة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول من الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اى القابليتين اللتين هما الاثران وجوديين قيل ويمكن اخذه الزاميا لانهما من النسب والاضافات التى لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الالة والشرط فى صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلثة اوجه الاول انه لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لـ آ ولـ ب مثلا كان مصدريته لـ آ غير مصدريته لـ ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اى فى الواحد الحقيقى هما اى هذان المفهومان او دخل احدهما لزم التركيب فى الواحد الحقيقى هف والا اى وان لم يدخل فيه هذان ولا احدهما كان ذلك الواحد الحقيقى مصدرا للمصدريتين اى لمصدريتى آ و ب كما كان مصدرا لهما اذ لا يجوز ان تكون المصدريتان مستندتين الى غيره والا لم يكن هو وحده مصدرا لـ آ و ب والمقدر خلافه وح عاد الكلام فيهما اى فى المصدريتين فنقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا كان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل فى المصدريات وقد يقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مصدريته لـ آ ومصدريته لـ ب نفس الواحد الحقيقى كان للامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام ستة والكل محال الوجه الثانى انا لما رأينا الماء يوجب البرودة والنار توجب الحرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اى قطعا يقينيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز فى العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا لاختلاف المؤثر وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقى مصدرا لاثرين كـ آ و ب مثلا لكان مصدرا لـ آ وليس لـ آ لان ب ليس آ ولكان ايضا مصدرا لـ ب ولما ليس ب وانه تناقض والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتبارى اى نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقى الا ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التى لا وجود لها فى الخارج غير محتاجة الى علة توجدهما فلا يكون الذات مصدرا لها الا ان المحتاج الى الموجد له وجود وح فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات وان سلمنا تسلسلها

حوله لنا فى اثبات الجواز الجوهرية آه قيل عليه لما كانت الحوادث مستندة الى الله تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح لهم الاستدلال بالجوهرية على جواز صدور المعلولين عن الواحد الحقيقى فلا وجه فى اثبات المدعى بمجرد البناء على الالزام حسن جلبى

اشياء خمسه كز جوهر عبارتست
عقل است ونفس وجسم وهيولى وصورتست
حسن جلبى

احتجت الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيه فيلزم تركبه هذا خلف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه وننقل الكلام الى مصدريته له ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين من شرح المقاصد

فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجبة يجب ان تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلولها المعين باولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فتلك الخصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو هذه الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متأخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل باعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان وح لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كان قريبا من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان تكون لذاته الواحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا تكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فتصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلمنا انه لا بد له من خصوصية مع كل صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدأ الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة يتعدد تعلقاتها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب عن الثاني الاستدلال على تغاير طبيعتي الماء والنار انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما رأينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما مختلفان اذ لو تساويا لامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يمكننا الاستدلال بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثالث لا نم ان صدور أ وصدور لا أ متناقضان فان نقيض صدور أ هو لا صدور أ واما صدور لا أ اعني صدور ب فلا يناقضه فان قيل التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا أ ان كانت مصدرا لـ أ يعني اصدق ان هذه الجهة ليست مصدرا لـ أ لان الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان هذه الجهة مصدر لا أ وغير مصدر لـ أ وهما متناقضان قلنا انما يتناقضان ان لو كان الاول منهما محصلا وهو وهم كما ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا هذه مصدر لا أ وان كانت موجبة محصلة لكن قولنا هذه الجهة مصدر لغير أ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن المحمول متعلق معدول ثم قولنا هذه الجهة غير مصدر لـ أ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا هذه الجهة مصدر لغير أ بين لا اشتباه به قال الكاتبي في شرح الملخص اذا صدر عنه الباء الذي هو غير الف من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه أ من تلك الجهة فيصدق انه صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ من جهة واحدة وانه تناقض هذا الوجه كتبه الرئيس الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب ثم قال جوابه لا نم انه اذا صدر عنه الباء صدق انه لم يصدر عنه الف بل اللازم انه صدر عنه ما ليس أ وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ الا اذا اخذا مطلقا فان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن استعمالها

قوله المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار يفعل الحرارة بصورتها ويقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران لا يصدران عن واحد لما مر ورد بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا الآخر فان دفع باختلاف الجهة بان الفاعلية باعتبار تأثره عما يوجد القبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فتكون لغوا اذ لا اتحاد جهة ...

حتى يقع في غلط يفصل منه الصبيان **المقصد الرابع** قالت الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا وفاعلا اي لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به والا اي وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر للقبول والفعل فقد صدر عن الواحد الحقيقي اثران وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت ايضا جوابه مع ان القبول والفعل بمعنى القابلية ليسا من الموجودات الخارجية وايضا فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول كما ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول واذا اجتمع جميع ما يتوقف عليه المقبول والمفعول وجب وجودهما معها فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقابل وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين مختلفتين فيجب النسبة الناشية من جهة ولا يجب النسبة الناشية من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم تكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه انه اي انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يكون عدم المقبول من حيث انه مقبول مع وجود القابل فيتم الدليل او نقول نسبة الفاعل تتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل لا تتعين ان تكون كذلك او نقول بعبارة اخرى ان نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل محتملة فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة له فيكون الجواب الثاني لغوا **المقصد الخامس** قالت الحكماء القوة الجسمانية اي الحالة في الجسم لا تقوى اثرا غير متناه لا في المدة اي لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اي لا تقوى ان تفعل حركة لا تكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة اي لا تقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه وانما انحصر لا تناهي القوى بحسب آثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي من عوارض الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف القوى باللاتناهي نظرا الى آثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت

في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فمصدرها
اشد واقوى فلا تكون مصدرا للاولى غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال
لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فتنقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعني الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا
لا نم ان قطع تلك المسافة في بعض ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض
محالا مستلزما لمحال آخر واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائمان
ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان تاثيرا غير متناه زمانا وعددا
ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لاتناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية واحتجوا عليه
اي على امتناع اللاتناهي امتناعه فيهما بان قوة النصف اي نصف الجسم في التحريك الطبيعي نصف قوة الكل في ذلك
التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي هو النصف والجسم الكبير
الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه اي لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما وتفاوتهما اي تفاوت الصغير
والكبير في القوة فانها اي القوة تنقسم بانقسام المحل فاذا بلا ان اعني الجسمين الصغير والكبير متساويان في قبول الحركة
الطبيعية لا تفاوت من جهتهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين متفاوتان بحسب تفاوت المحل والمحلان
تفاوت المحلين بالنصفية كان تفاوت القوتين بالنصفية ايضا فيكون التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا
تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري
نصف قوة النصف في ذلك القبول وانما كان نسبة القوتين بالنصف للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل
فرضا بان نفرض قاسرا واحدا يحركهما بقوة واحدة والتفاوت في القابل اذ المعاوق في الحركة القسرية في الضعف
اعني القوة الطبيعية العايقة عن قبول الحركة القسرية اكثر المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف
فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا بل من جهة القابل في قبوله التفاوت بكثرة المعاوق
وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر
الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية
فاذا فرضناهما اي التحريك الطبيعي والقسري من مبدا واحد اي فح نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها
الى غير النهاية والا فنصف ذلك الجسم له قوة طبيعية هي نصف القوة الطبيعية التي للكل فنفرض ان هاتين
القوتين حركتا جسميهما من مبدا واحد في العدد او الزمان فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر
في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان تكون قوة جسمانية تحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلنا
القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم فنفرض ان حركهما من مبدا واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف
لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية
وحركة الضعف في القسرية اما متناه والاكثر الذي فرضناها غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه
بالضرورة فيكون الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدا الاقل والاكثر واحدا
فيقع الزيادة عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع

فيها

قوله نصف قوة النصف النصف الضعف لا نصف الجسم كما يتبادر الى الوهم حسن چلبي

في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه مح
بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة تاثيرا طبيعيا في
جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه وتعالى ابتداء
فان قلت اذا لم تكن مؤثرة اصلا لم توصف باللاتناهي في التاثير ايضا وهو المط قلت معنى كلامهم انها مؤثرة
تاثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز
ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم
بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية
على الفعل فان العشرة اذا اقلوا حجرا في مسافة فالواحد منهم اذا تفرد بها لا يقوى على اقلاله في عشر تلك المسافة بل لا يقوى
على تحريكه اصلا الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء الجسم فلا
يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وههنا الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية ولهذا قيل ان هذا
البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية
وكالنفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية لكن التحريك الطبيعي المقابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن
النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك النفوس لا تنقسم بانقسام محالها وايضا ان اجسام النباتات والحيوانات
مركبة من بسايط لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب
تلك المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان فرضهما اي فرض
الحركتين من مبدا واحد عددي او زماني وهو مم فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يوجه هذا المنع بمكابرة الخامس
وجود الحركتين الطبيعيتين والقسريتين لتقبلا الزيادة والنقصان فيصح ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة
النصف وزايدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف ضعف حركة الكل وزايدة عليها في الحركة القسرية
لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها
بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب
تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد
فضلا عن اقتضاء تناهيها هنا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى
حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كون تلك القوة قوية على تحريك
الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال
موجودة لتلك القوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الا
بان المح اللازم من تفاوت الحركات تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المح من التفاوت في حال القوة فلا بد في
بيان استحالته من دليل آخر وقد يوجهان اي الالزام ان الحركتين تقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم ذلك
فلا نم انهما تقبلانهما على الوجه الذي يقع الزيادة والنقصان في الطرف المقابل للمبدا المفروض حتى يلزم المح لم لا يجوز
ان يقع الزيادة والنقصان في الحركتين بان توجد الحركتان غير متناهيتين مع اختلاف في السرعة والبطء كما في تلك الحركات

الوسط

تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على ان لها م

وتلك زحل فان القوة التي تحرك فلك القمر قوية على دورات اكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات
الفلكين توجدان عندكم غير متناهيتين في السرعة والبطوء ثم انه اي هذا الدليل بعد توجه المنع المذكور عليه
منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى عقل كلي مجرد مفارق حتى يكون محركها غير القوى
الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركات على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض
بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمانية لها
ادراكات جزئية مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الجزئية الفلكية لا بداية لها على رأيهم وقد اجابوا عن النقض بان
مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة قوتها الجزئية الجسمانية في اجرامها والبرهان انما قام على ان القوة
الجسمية لا تكون مؤثرة اثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار وردّ بانه لما جاز بقاء القوة
الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهى جاز ايضا كونها مبادي لتلك الآثار ولانها المبادي
لتلك الحركات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان تباشرها استقلالا ايضا **المقصد السادس** الدور ممتنع وهو
ان يكون شيئان كل منهما علة للآخر بواسطة او بدونها وامتناعه اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازي واما بالاستدلال
لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين
فان قيل لا نسلم ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما في حركتي اليد والخاتم بل بالذات فنقول معنى التقدم بالعلية والذات
ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع
فيه بحسب المعنى وان كان مخالفا له في اللفظ وان اردت به اي بتقدم العلة على معلولها امرا وراء ذلك المذكور الذي هو العلية
فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا ورآء المنع في المقامين اذ لا يتصور هنالك للتقدم معنى
سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة فالجواب انه يقال معنى تقدم العلة على معلولها
هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم توجد غيرها فهذا الترتب العقلي هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح
لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان
يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة ثبت لنا معنى يصح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمتنع عكسه فذلك هو المعنى
بالتقدم وهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة بعد هذا التنبيه الى التصوير والاستدلال
وقد يقال اي في بطلان الدور وذلك ان الامام الرازي بعدما اعترض في الاربعين على الدليل المذكور قال الاولى
ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم افتقاره اي افتقار كل
واحد الى نفسه وهو محال اذ الافتقار نسبة لا يتصور الا بين شيئين فكيف يتصور بين الشيء ونفسه قال وفي الاقوى في الاستدلال
على ابطاله هو ان نسبة المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولها المعين
ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اعني الوجوب والامكان
متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال
وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري لم لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان
ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين

قوله المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط والآلة والقابل يجب وجود المعلول
اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التاثير من غير ان يبقى شيء يوجب الترجيح واذا
وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر
وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هذا خلف **واذا** كان ابين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يتعين للمؤثر تقدم عليه بالزمان
بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس **فان قيل** الوضح هذا لما جاز استناد الحادث
لتاخره عنه بالزمان **قلنا** من جملة جهات تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات
والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا مع جميع جهات التاثير **فان قيل** الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ...

هكذا المفتقر اليه واجب بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب
ان يكون له علة بخلاف العلة اذ لا يجب لها من حيث ان تكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولك ان تحملها على المعنى
الاول الذي هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اي على الدليل الاولى والاقوى المضافان نقضا بان يقال كل منهما
مفتقر الى الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان تكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم
لامتنع المضافان وانما لم يرد نقضا على ما ذكرتم لانهما اعتباريان لا يوجدان في الخارج فلا يوصفان بالافتقار اصلا
فضلا عن ان يفتقر كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب وفيه ما سبق من جواب شبهة الامام على
تقدم العلة فانه عني بالافتقار الذي هو مبنى الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فقد يتعاكس الافتقار بهذا
المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس
يلزم من تعاكس هذا المعنى بين المعلول والعلة الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا فساد فيه لا افتقار امتناع الانفكاك
مع نعت التاخر اي تاخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التاخر اعني تاخر المفتقر الذي هو المعلول لما جاء من الشبهة في التقدم
اعني تقدم المفتقر اليه الذي هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل ح ان المفتقر اي المعلول متاخر عن العلة معلولة
له لا افتقر اي تاخر عنه فيستلزم تاخر الشيء عن نفسه لمرتبتين فيقال ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية
كان قولك تاخر الشيء عن معلوله جاريا مجرى قولك لزم معلولية الشيء لمعلوله فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع
فيه وان اردت به معنى فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي **المقصد**
السابع في بيان مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل وهي ان نقول العلة المؤثرة يجب ان تكون موجودة مع المعلول
اي في زمان وجوده والا اي وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله فقط فنقول اي جاز
افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده لوجودها فلا علية
بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ لعلها اي العلة في الزمان الاول الذي
هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان الثاني فيكون التاثير والايجاد في الزمان الاول والتاثر حصول
المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف
حصول المعلول عنه اي عن ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير
حصول المعلول كان ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال له اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله اي فلذلك
الغير وهو الايجاب ايجاب آخر وننقل الكلام الى ايجاب الايجاب فيتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر لانه اي الايجاب
على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا مغايرا لحصول المعلول والا اي وان
لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجاب مطلقا سواء كان الايجاب حال وجود المعلول او قبله
وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة تنفي كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد
يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فيتردد بين الايجاب بين ان يكون نفسه او غيره ترديد بين امرين احدهما لازم
الانتفاء وهو مستند الى مستقبح جدا وقد يجاب بانه اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني
الحال فلا معلول حال ايجاب العلة وبالعكس اي لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن

ان ينطرق اليه المنع المذكور اولا قال المص والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة فليس وجوده اي وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تباين بينهما بحيث ان يقال احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعتبران واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان يتخلف عنه كسرا حقيقة وليس هناك حصول انكسار وكذا الايجاد وحصول الوجود فلا يتصور ان ثمة ايجادا حقيقة وليس ثمة حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه اذ هما بحيث لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني وقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا

المقصد الثامن الشرح وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجوه خمسة الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى اذا اخذ من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل فيها اي في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه ليس نفس الواجب ولا بعضه جزءا لان المركب لا يتصور عروض الوجوب لجزء من اجزائه والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائه التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة تامة من ان الممكن محتاج في وجوده الى ما يوجده خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا كان موجودا قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها ومن جملتها ذلك الجزء وانها اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من اجزاء تلك السلسلة فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع لاستغنائه في وجوده عنها بالمرة واذا كانت العلة الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا توارد موجبان على معلول واحد شخصي وهو ايضا محال فيلزم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا فانه لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا استلزم وجود شيء عدمه كان محالا والشرح وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة انما يطلق على المتناهي وههنا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها

ابطال التسلسل

قوله واما الثاني احتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا يكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا ففي جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب من شرح المقاصد راجعه لمامه

وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني ان الآحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود تعتبر تارة مع هيئة اجتماعية تصير بها شيئا واحدا وتعتبر اخرى بدون تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري تمتنع وجوده في الخارج واستحالة جزء من المركب مستلزمة لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده نفسه من غير حاجة الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من احاد السلسلة علة فيها وما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد فلا امتناع في تعليل الشيء بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج في تلك الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما الممتنع تعليل شيء واحد معين بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل فيها غيرها فيكون المجموع عين الآحاد ولا شك ان هذه الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود ممكن وكما ان الموجود الممكن محتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك العلل الموجدة للآحاد وح نقول جميع تلك العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها والاول ح لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم الشيء بالوجود على نفسه والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني مما ننبه على بطلانه فانه باطل بديهة على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على سبيل الدور او لا على سبيل الدور الرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان تكون موجدة لكل واحد من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب اذا اثر في ممكن حصل مجموع هو ذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزء فلا بد له من موجد ويمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا لكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثر الشيء والجواب ان الكلام في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد فلا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة لها مستقلة بالتاثير على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان تكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب والممكن وبهذا تبين بطلان ما قد قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا الا انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة

المقصود بالمعلول

الجموع على نفسه

قوله الثاني وهو برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة ننقص منها طرفها المتناهي واحدا فيحصل جملتان احديهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين
من شرح المقاصد راجعه لتفصيل الاعتراض والجواب

برهان التطبيق

هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل فاذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل الى غير النهاية جملة ومما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى

السلسلة باسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة الكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في سلسلة الممكنات
متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة الوجه الثاني من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما
بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان غير متناهيتين احديهما
زائدة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احديهما على الاخرى من ذلك المبدأ اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة
منهما فيه مبدأ فالاول من احديهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى والثاني بالثاني هلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة
الزائدة واحد من الجملة الناقصة كانت الناقصة كالزائدة اي مساوية لها في عدد الآحاد معا والا اي وان لم يكن بازاء كل
من الزائدة واحد من الناقصة وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد
بازائه شيء من الناقصة تنقطع الناقصة بالضرورة فتكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه
كما صورناه والزائد على المتناهي بمتناه متناه بلا شبهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناها غير متناهيتين
وغير منقطعتين فيها منه وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل الجارية في الامور المتعاقبة
في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لا
يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة والحيل ايضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل
به على تناهي هذه الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد لان الدليل قائم فيها مع عدم تناهيها وذلك
لانا نفرض جملتين من الاعداد احديهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى تضعيف الالف كذلك ثم نطبق
احديهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسوق الكلام الى اخره مع ان هاتين الجملتين
غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات مما يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه
قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها بالتطبيق
بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد فانها وهمية محضة ولا يكون ذهابها في التطبيق
الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور
بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وتحقيقه ان الاعداد لكونها وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر
تطبقان فنختار انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق ولا يحيي وليس
يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في نفس الامر او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس
الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه
في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة
والناقصة وكلا الامرين محال لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ما له وجود
اما معا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبها اي ترتيب هذين
النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الآحاد
فيها قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة او متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها وجود
بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا فيسقط عنهم ذلك النقض وتخلصوا عنه بما ذكروه من انه اذا كانت الآحاد موجودة

والحق ان تحصيل الجملتين من تلك السلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان
شرح المقاصد اخر مبحث برهان التطبيق

معا بالفعل وكان بينهما ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما
بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني
ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت
موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها
ترتب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان تقع
آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضارها لانها لا نهاية لها مفصلة لا دفعة ولا في زمان
متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه الى
بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدين على الاستواء بين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الحبلين على
طرف الآخر كان ذلك كافيا في كل جزء من احدهما بازاء جزء من الآخر وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد في
التطبيق من اعتبار تفاصيلها قالوا فقد ظهر انه لا بد من هذين الشرطين في تمام برهان التطبيق فلا نقض بالاعداد اصلا فالمص
وانت تعلم ان الدليل اعني برهان التطبيق عام لقيامه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول بعض
ذلك المضبوط اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي بتخلف المدلول عن
الدليل في البعض الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه
الثالث ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور
بين حاصرين هما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين يحيطان به فيكون الكل اي كل السلسلة
متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب
العلل فان اعلى الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا
ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس
ما ذكر من قبيل ما قيل ان ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب و ج اقل منها وما بين ج و د كذلك فيكون ما بين آ و د
اقل من ذراع فانه ظاهر الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل ايضا وما بين آ و د كذلك فاذا احذ في الواقع
بينه وبين آ لم يزد على ما هو اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح فانه اذا كان ما بين هذا الجزء المعين من المسافة
وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان
المجموع لو زاد عليه لم يزد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد انما تكون اذا جعل الجزء الاول
الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير فرض ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما
يلي الجزء الاخير وان نفرض المساواة ثم اخراج المبدأ كان المجموع زائدا على الفرسخ بجزء هو المبدأ والمنتهى
وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد وبعدد متناه فهو متناه بالضرورة واعترض عليه بانه برهانا
عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الى حدس ليعلم به صحته وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر
ظهورا تاما ان ما عدا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول الاخير واما اذا فرضت غير متناه كما نحن بصدده

فليس يظهر هنا المعنى فيه اذ لا يتصور هناك واحد من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن
صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدا من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على
التعيين وان تلك الواحدة مع المعلول الاخير محيطة بما عداها وهذا البرهان يعم الامور المتعددة مع الترتيب سواء
كان ترتيبها من جانب العلل والمعلولات ولا يجري في المقادير الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل ذرعانا غير
متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الرابع لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد
المعلول على عدد العلل اى لزاد عدد المعلولية على عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول
اخير الى غير النهاية كان كل ما هو علة فيها اى في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما
بعده ومعلولا لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية على عدد العلية
ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة
فيتساوى عدد العلية والمعلولية واما الاستثنائية وهو بطلان التالي فلان العلة والمعلول اعني العلية والمعلولية متضايفان
تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا وفي الابداء يوجد
بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وان لم يجب تساوي العدد في المتضايفين المشهورين
كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار في تسلسل المتضايفات فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير
النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى
ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية
والمعلولية كما مر وبالجملة فان التسلسل في المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل
الوجه الخامس انا سنبين في الالهيات انتهاء الكل اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده تنقطع السلسلة
لاستحالة كون الواجب لذاته معلولا لغيره فهو طرف للسلسلة وهذا الوجه يختص بالتسلسل في العلل دون المعلولات وانما يتم
اذا ابتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلان التسلسل بهذا الوجه موقوف
على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما موقوفا على الاخر **المقصد التاسع** الفرق بين جزء
العلة المؤثرة وشرطها في التاثير هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق
اذ النار لا تؤثر في الحطب بالاحراق الا اذا كان يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه
تاثيره لكن لا ابتداء بل بواسطة توقف ذاته الموقوف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى يشارك
الشرط في حقيقته ذلك عندهم اى عدم المانع كاشف عن شرط وجودي يتوقف عليه تاثير المؤثر كزوال الغيم الكاشف عن ظهور
الشمس الذي هو شرطها في تجفيف الثوب وعده اى عد عدم المانع من جملة الشروط التي يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز
لما عرفت من ان العدم لا مدخل له في افادة الوجود حتى يعد شرطا حقيقية بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب
حكمه اليه **المقصد العاشر** في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال وبيان احكامهما عندهم قال
الامدي ابطال الحال يغني عن النظر فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة لبعض الناس الى معرفة ذلك
عند ظنه صحة القول بالاحوال فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اى في هذا المقصد مسائل ثمان الاولى

برهان التضايف

الفرق بين جزء العلة وشرطها

العلة والمعلول على اصطلاح مثبتي الاحوال

في تعريفهما واقرب ما قيل فيه قول القاضي ابي بكر العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر
فانها لا تكون عللا للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والحادثة
كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجد اى ثبت الاحر الذي هو العلة فثبت
الامر الذي هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لتعقيبه بالفاء عليها دون العكس فان مثبتي الاحوال
يقولون بصفات موجبة للاحكام في محالها وهي عندهم علل لتلك الاحكام وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كما
سياتي ونفاة الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى
الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتوا الاحوال منهم يوافقونهم في هذا وقوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى
اى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها كيف ولو اوجب
لها احكاما لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا تعلق به العلم متصفا بحكم ثبوتي وهو محال وعلى هذا التعريف الذي ذكر للعلة
فالمعلول هو الحكم الذي توجبه الصفة في محلها واما من توهم ان العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم
يمنع منه مانع او العلة ما كان المعلل به معللا وهو اى كون المعلل معللا به مقوله اى قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا
كانت العالمية لاجل العلم فمدخول اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ماله علة فيتوقف معرفته على معرفتها
فيلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها في اول زمان وجودها فلا يصح اعتبار التعقيب في تعريفها
وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها لزم ان يقوم العلم بمحل مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم
المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور منه تخلف ومانعة وسياتي ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا
واما الثاني فلانه عرف العلة بالمعلل والمعلل معرفته كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد اخر
وهو رد العلية الى القول اعني ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وتوهم ان العلة ما يغير حكم محلها
اى ينقله من حال الى حال او العلة هي التي يتجدد بها اى يتجدد الحكم فخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد فيها مع انها
من قبيل العلل فان علمه تعالى علة موجبة لعالميته ويخرج ايضا عن الاول الصفات الحادثة في اول زمان حدوث محلها
كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما هو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما
ولك ان تاخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها
بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل المعلل بعلة او ما يكون من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة
المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة لا يتعدى محلها اى لا تكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت
له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اى انكر
الحال فالكلام ههنا على سبيل التنزل وتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدي حكم العلة
عن محلها وجوزوا ان لا يكون العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة بحدوث المرادات
قائمة بذاتها لا بذات الله تعالى لاستحالة قيام الحوادث به ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت
المعتزلة باسرهم توابع الحيوة كالعلم والقدرة والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحيوة اذا قامت بجزء من
الحي اوجبت للمجموع حكمها فكان المجموع عالما قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء من اجزائه بخلاف غيرها اى غير

يقولون المعاني الموجبة للاحكام في محالها نسخة

توابع الحيوة كالالوان عند من يثبتها احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها
محلها اولا فالحقها الحذاق منهم بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا جملة ذلك
الشيء فانها اي الحيوة ليست من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك المحل والالزم التسلسل فهي كالالوان
في ان حكمها لا يتعدى محلها اجمع اصحابنا على ان حكم العلة لا يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية
لقامت اما بنفسها ويبطله انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان النسبة اي نسبة العلم على تقدير
قيامه بنفسه الى جميع المحال سواء فح اما ان توجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظ الاستحالة او يوجبها في بعض
دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو بط بالضرورة فان
قيل العلم كغيره من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز قيام بعضها بنفسها اذ وجود الجوهر
عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا
لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز اي تعدي الحكم اذا كان محل العلة جزءا لمحل الحكم كما صورناه في
توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو ليس كذلك فان عمرا ليس جزءا لزيد حتى يتعدى الحكم منه اليه
وايضا فانه اي ما ذكرتم تمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي وتوضيح
ذلك ما تمسك به الاستاد وهو انكم جوزتم كون الباري تعالى فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان
لمتعلقيهما كونه معلوما مقدورا مع عدم قيامهما به وكذلك نحوه اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقيهما
مرادا مذكورا وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا
من قال منا بكون وجود الجوهر علة للرؤية يلتزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض ومن قال
ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما ذهبتم اليه
لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال هذا اي قيام العلم
بجزء مع قيام الجهل بجزء آخر ... ممتنع لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني
العالمية والجاهلية فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول
انه يعني قيام العلم بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء
الى الكل كان قيام كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم
انما هو باعتبار تعديهما الى غير محله اي تعدي حكميهما الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وشو
هو المحال لانه المستلزم لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتم انما يأتي في العلم
والجهل لا في جميع العلل التي جوزتم تعديها احكامها فنقول تقوم القدرة على التحقيق بجزء من جسم شخص والعجز عنه
بآخر منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا عاجزا معا
وليس يمكن ان يقال هذا تقدير ممتنع لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين بان العجز معنى
موجود مضاد للقدرة وتوهم ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان امتناع تعدي الحكم عن محل
العلة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكر المص لانه تقدم مثله في بحث الوجود وشرع في جواب الالزامات

التي ذكرها الاستاد بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم
يوجب لمتعلقه حكما والا لكان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذا تعلق العلم به كما اشرنا اليه من الظاهر المكشوف
ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها اضافات
اعتبارية المسئلة الثالثة العلة وجودية باتفاقهم لكن اختلف طرقهم في بيانه اي في بيان كونها وجودية فمنهم
من ادعى الضرورة فان الكلام في الحكم الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد
ان يكون موجب الحكم الثبوتي امرا وجوديا هذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول
لو جاز العالمية بعلم معدوم لجاز الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر فاذا عدما اي العلم
والجهل عن محل كان ذلك المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة
فانا ندعي انه يجوز ان يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان
يسلب صفة عن محل ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتم من هذا القبيل
مع انه غير تام في نفسه واليه اشار بقوله وايضا فلان اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم
وبينهما اي بين العلم والجهل تضاد وتناف فان قيل نحن نقول لو جاز ان تكون العالمية معللة بعلم عدمي لجاز
ان تكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا بشيء واحد
من جهة واحدة قلت لا نم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى الجهل ايضا عدميا موجبا لكون
محله جاهلا سلمناه لكن لا نم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا
الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي يوجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيام بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا
ان اردت بالقيام اي قيام الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها ففيه النزاع
لانه معنى كلامنا ح هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به يعني وان اردت
بالقيام اتصاف المحل بالامر الذي هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمي كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان تكون العلة
عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان نقيضه وهو اللاايجاب
عدمي لصدقه على المعدومات فاذن لا بد ان تكون العلة موجودة ليمكن اتصافها بالايجاب الوجودي قلنا
قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة
ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتي الاحوال المعلول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون لكل وجود كذلك
لاتحاد مسمى الوجود في الكل وهو خلف او العلم مع الوجود فيتركب العلة وهو بط اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اي كونه علما
وانه حال فليس بموجود فثبت ان العلة قد لا تكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذي هو موجود ولا فرق بينه
وبين العلم مع الوجود وبينه وبين كونه علما المسئلة الرابعة العلة العقلية التي كلامنا فيها دون العلة الشرعية مطردة
يستلزم وجودها وجود حكمها اي كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا اعني وجوب
الاطراد مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتي الاحوال ومنعكسة يستلزم عدمها عدم حكمها اي كلما انتفت العلة انتفى الحكم
والخلاف فيه اي في الانعكاس ووجوبه في الاحوال الحادثة فانهما انتفى العلم والقدرة عن واحد منا انتفى عنه

العلة وجودية اتفاقا

انتفاء النقيضين جائز

العلة العقلية مطردة

العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتي الاحوال واوجبه اى الانعكاس الاصحاب في الاحوال العقلية ايضا فلم يجوزوا
عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا لله تع عالمية وقادرية بلا علم وقدرة وقيل فيهم احد
الامرين اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ نعلم قطعا ان غير العلم من الصفات سواء
كانت مشروطة بالحيوة اولا لا توجب كون محلها عالما او ثبوتها من غير علة وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية
بلا علم ولا علة تغايره جاز ان تكون العالمية الثابتة مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا
خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم واليه اشار بقوله فجاز في المقارنة في العلم اى فجاز الثبوت بلا
علة في العالمية المقارنة لوجود العلم فلا يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا ان قصد المبالغة
في المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس جواز ان يكون الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب
كل علة لا تكون منعكسة فهي غير مطردة ايضا واما قوله وسياتي تمامه في بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه
من ان الاحكام العقلية واجبة والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة او لم توجد والجواب الذى فصله هناك واعلم
ان كل علة مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول وذلك لان الاطراد والانعكاس شرط العلة
وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا كالعلة كان بينهما ملازمة
من الطرفين فبماذا تمتاز العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية دون العكس مع تلازمهما ثبوتا
وانتفاء لانا نقول تمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا نعلم علما ضروريا بان العلم يوجب كون محله عالما
ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما ولا يصدق عكسه وهو ان يقال ثبت كون المحل عالما
فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل آخر يرشدنا الى تمييز العلة عما يشاركها في الاطراد والانعكاس
المسئلة الخامسة ايجاب العلة لمعلولها لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القايلين بثبوت الحال وهذا حكم ضرورى
فانه لا يتصور علم بلا عالمية يعنى انا اذا علمنا قيام علم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشيء آخر اصلا وهو
المراد بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم بالعالمية الا
بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم للعالمية مشروط بقيام العلم بالمحل ومشروط
ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اى اضداد العلم قلنا هذه شروط وجوده فان وجود العلم في نفسه مشروط
بهذه الامور والكلام في تاثيره وايجابه للعالمية والفرق بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضايها لمعلولها
بعد وجودها مما لا استرابة به المسئلة السادسة لا توجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوزه
بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون والمختار هو التفصيل الذى اشار اليه بقوله واعلم انه لو جاز الانفكاك
بين الحكمين اما من جانب واحد او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما حكمان يجوز انفكاك كل
منهما عن الآخر امتنع تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانعكاس او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت تلك
العلة فان وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت
تلك العلة كانت العلة غير مطردة وقيل هنا اشكال لان الاول لله تعالى علم واحد وعالمية متعددة بحسب
تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض وههنا لا يسلم احدهما سلب الآخر فهذه العالميات

التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة وهى ذلك العلم الواحد الثابت لله تع قلنا التزمها القاضي وقال عالميته تع
متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بان القاضي لما اعترف بان كون الرب عالما بسواد
محل معين مخالف لكونه عالما ببياضه مع تعذر الاجتماع بينهما لزم من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما واما عدم اطراد
تلك العلة وابتنا ابو سهل الصعلوكي من الاشاعرة لله تع علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة وذلك
مخالف لمذهب الشيخ والائمة ولما سياتي من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية انما التعدد
في تعلق العلم الواحد وتعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور في تعدد التعلقات في حقه تع واما في الشاهد
فالعلم متعدد بتعدد المعلومات والعالمية متعددة بتعدد العلوم الاشكال الثانى الحيوة توجب صحة العالمية وصحة
القادرية فقد اوجبت علة واحدة حكمين مختلفين قلت الحيوة شرط لوجود المصحح فهى شرط لوجود العلة لا علة
موجبة للصحتين هذا ان جاز الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم
بها اى بالعالمية الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز ان
يعلل الحكم فيهما اى في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الآمدى
الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات ويمتنع
ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغايب فان كان احكامه
اجناسا مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كانت من جنس واحد فقد سبقت ان عالميته تعالى
واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها
المسئلة السابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاولى وهو انه لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد
بالعلل المتعددة اما على سبيل الجمع او البدل او التركيب والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل مما في ان
الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبتين
لحكم واحد فيه او مختلفان فيجوز انتفاء احدهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة
الثابتة وان ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدى والمختلفان لا بد
ان تختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات يوجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة بها يوجب
عكس ذلك واما على البدل فبضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم مرة وبالقدرة اخرى وهذا التمثيل تنبيه على حكم
كلى ضرورى فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله تع وبعلمنا وهى حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلمين
الا بعارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف
العلمين في الحقيقة منع اتحاد العالميتين فيهما واما على سبيل التركيب فان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع
واحدة فاذا لم تؤثرا في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم تؤثرا فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم
انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وفيه منع
ظاهر لان المقتضى هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات
المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن الآمدى ولو علل حكم واحد بمجموع وصفين لم

يكن هناك اختلاف في احكامها المسئلة الثامنة في الفرق بين العلة والشرط على راى مثبتي الاحوال
وهو من وجوه تسعة الاول العلة مطردة فحيثما وجدت وجد الحكم قطعا والشرط قد لا يطرد فيوجد
ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم الثاني العلة وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد هو
مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط
الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى
ان الشرط لا بد ان يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم
انتفاؤه بانتفاء كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم ومنع بعضهم بان يكون علة الا
واحدا للمشروط والشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه
لا يكون موثرا بل الموثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن محل الحكم شرط له من حيث يتوقف
وجوده عليه والعلة لا تنعكس اي لا تكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا لمشروطه
اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالاخر قال به القاضي والمحققون من الاشاعرة ومنعه بعض اصحابنا
والحق جوازه ان لم يجب تقدم الشرط على المشروط بل يكتفى بانتفاء وجود المشروط بدون الشرط كقيام كل من اللبنتين
المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما ممتنع بدون الاخرى ومثل ذلك يسمى دورا معيا ولا استحالة فيه انما
المستحيل دور التقدم والشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده
دون دوام تعلق القدرة على وجه التاثير فانه شرط للحادث ابتداء لا دواما فلذلك تبقى الحوادث مع انقطاع
ذلك التعلق به واما العلة فهي لازمة لمعلولها ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا كل حكم
بالقياس الى علته والصفة التي تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل
الذوات وهي لا تعلل خلافا للاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كونه حيا
حيا شرط لكونه عالما مع ان كونه حيا معلول للحيوة ح الحكم الواجب يتوقف على عدم شرط بل نعوق على انه لا
يوجد بدون شرطه كالعالمية لله تعالى فانها مشروطة بكونه تعالى حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا
بعلة ط العلة مصححة لمعلولها باتفاق وفي كون الشرط مصححا للمشروط اختلاف قال به القاضي كالحيوة
للعلم فانه ذهب الى ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنها علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته
وموجبة لها ومنعه المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته
على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله وح لا يمكن
ان تكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كان
هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية
على اصل فاسد اعرضنا عن
تفاصيلها

الدور المعي مر في ١٢٢

الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة

ومراصد خمسة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي اعم من الاعراض وقد توخذ في تعريفها
الصفة الثبوتية احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية اذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا
يعني الاشاعرة تنقسم الى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زايد عليها ككونه جوهرا
او موجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات به الى تعقل امر زايد
عليها ومآل العبارتين واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زايد على الذات كالتحيز وهو الحصول
في المكان ولا شك انه صفة زايدة على ذات الجوهر والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا
بالعدم وهو ايضا معنى زايد على ذات الحادث وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما
يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى هي ما يحتاج وصف الذات به الى تعقل
امر زايد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة النفسية والمعنوية انما هو على راى نفاة الاحوال
منا وهم الاكثرون وقال بعض من اصحابنا كالقاضي واتباعه بناء على الحال الصفة النفسية
ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالامثلة المذكورة فان كون الجوهر جوهرا وذاتا
وشيئا ومتحيزا وحادثا وقابلا للاعراض احوال زايدة على ذات الجوهر عندهم ولا يمكن تصور
انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها فهي ما يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها
وهؤلاء قد قسموا الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم
والقدرة وشبههما ومن انكر الاحوال منا انكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه عالما
قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته واما عند المعتزلة فاربعة اقسام اي الصفة الثبوتية
تنقسم عندهم الى اقسام اربعة الاول الصفة النفسية فقال الجبائي واتباعه منهم هي اخص
وصف النفس وهي التي تقع بها التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية
والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفسية
للسواد والبياض وقال الاكثرون من المعتزلة الصفة النفسية هي الصفة اللازمة للذات
فجوزوه اي جوزوا بناء على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة لان الصفات اللازمة لشيء
واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيا وعرضا ويدخل في ذلك كون الرب عالما
وقادرا فانه لازم لذاته واتفقوا في نسخة المصنف واتفقوا انها اي الصفة النفسية يشترك فيها
الموجود والمعدوم بمعنى انها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفة
المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زايد على ذات الموصوف ككون الواحد منا
عالما قادرا وقيل الصفة المعنوية هي الصفة الجايزة اي غير اللازمة الثبوت لموصوفها
القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة اعني
الحدوث صفة نفسية اذ لا تثبت حال العدم مع ان المعدوم الممكن عندهم متصف بكونه نفسا

تقسيم الصفات على وجه آخر يجي في الورقة ٢٧١

سبق في الورقة ٨٤

ولا صفة معنوية لانها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن الا بعد وجوده ولا تاثير للفاعل فيها وهي منقسمة الى اقسام فمنها ما هي واجبة اي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الاعراض للجوهر وكالحلول في المحل والتضاد للاعراض وكايجاب العلة معلولها وقبح القبيح فان هذه كلها صفات واجبة الحصول لموصوفاتها عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة اي غير واجبة الحصول للموصوف عند حدوثه وهي اما تابعة للارادة ككون الفعل الصادر من العبد طاعة او معصية وتعظيما او اهانة فان الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك اذا لم يكن هناك قصد وارادة وككون الامر امرا فان قول القايل افعل قد يوجد ولا يكون امرا اذا لم يكن قصدا الى طلب الفعل واما غيرها اي غير تابعة للارادة ككون العلم ضروريا فانه صفة تابعة لحدوث العلم وليست واجبة لامكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة الى الاشخاص وليست ايضا تابعة للقصد والارادة وبينهم خلاف في تبعية الاتقان للعلم او الارادة فقال بعضهم انه تابع للعلم وحده فان من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الاوقات من تلك الصناعة ما هو على غاية من الاحكام والاتقان بلا قصد وارادة فدل على استقلال العلم به وقال الاخرون منهم ان المؤثر في اتقان الفعل هو الارادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على ان ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الارادة فقال بعضهم المؤثر من الارادات ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الاخرون لا فرق بين الارادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن اهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح فيكون من قبيل الواجبة او هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالارادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للارادة

المرصد الاول في ابحاثه الكلية الشاملة لجميع الاعراض وفيه مقاصد **الاول** في تعريف العرض اما تعريفه عندنا فموجود قايم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعدام والسلوب اذ ليست موجودة والجواهر اذ هي غير قايمة بمتحيز وخرج ايضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير هو الاختصاص الناعت او التبعية في التحيز والاول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الاشاعرة العرض ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها وليست اعراضا لان العرض من اقسام الموجود ومنقوض ايضا بصفاته تعالى اذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقام بالمتحيز وانما اختاروا هذا التعريف لانه اي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود الذي هو زايد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل اذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء اي فناء الجوهر فانه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قايما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر فلا يندرج في الحد ولا ينعكس ايضا على اصل من اثبت منهم عرضا لا في

محل كابي الهذيل العلاف للكلام فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القايلين بارادة قايمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فماهية اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زايد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمه لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري

المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وساير ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروايح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة بالضرورة ومن انكر الاكوان نفى كونها حسية ومقتضى عقله واخرون الى انها غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان انواع كل واحد من هذه الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض المعهودة الى غير النهاية وان لم تخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظرا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما وللتطبيق ايضا ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس عدد اولى من عدد فوجب اللاتناهي كما مر والحق عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالمنع او الجواز لضعف الماخذين ووجهه اي وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف

الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ثلثة لاحكامه الكلية وللزمان وللمكان نعم الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة تطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شئ غير شئ وعلى الفعلية وهي ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور عرفوا الكم بقبول القسمة لقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد الوهمية لما سيجئ الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان تكون منها ما تقبل المساواة واللامساواة لذاته

الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه وجود الايرى انه لا نزاع في ان الاعداد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد منها الا ما هو متناه **المقصد الثالث** في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه اى العرض منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصار المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات الممكنة عشرا ولم ياتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص وجه ضبطه بحيث يقلل من الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومين فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وسيرد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا يعني في حد الكم ان يفرض فيه شئ غير شئ فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشئ بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي يقتضيه كلامه السابق هو انه اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال ناقلا عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شئ غير شئ ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي تنقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شئ غير شئ وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اى يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف فرسمه صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسيكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا تندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة **الاول** اين وهو حصول الجسم في المكان اى في الحيز الذي يخصه

ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا من امكنته مثل الدار او البلد او الاقليم او المعمورة او غير ذلك مجازا اى قولا مجازيا فان كل واحد يقع في جواب اين هو **الثاني** متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالحروف الآنية الحاصلة دفعة كالتاء والطاء وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع والشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها للسؤال بمتى الا ان الزمان في المتى الحقيقي يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي **الثالث** الوضع وهو هيئة تعرض للشئ اى للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين معا فالقيام والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة بل اكتفى فيها بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى الوضع الذي هو جنسهما فجاز ان يفترقا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل اخر فالحق اذن اعتبار النسبتين في ماهية الوضع **الرابع** الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله وبهذا القيد الاخير اعني انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اى الاين المتعلق به فانه وان كانت هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط امرا طبيعيا خلقيا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب الشامل لجميع البدن او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها **الخامس** الاضافة وهي النسبة المتكررة اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بالقياس الى البنوة وانها اى البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين واذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشئ ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشئ في المكان نسبة تعقل بين ذاتي الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من هذه المقولة وبهذا الذي صورناه لك يمكنك الفرق

الكم

الكيف

الاين

المتى

الوضع

الملك

الاضافة

الفعل

الانفعال

بين النسبة التي ليست من المضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا **السادس** ان يفعل وهو التاثير كالمسخن ما دام يسخن فان له ما دام يسخن حالة غير قارة هي التاثير التسخيني الذي هو من مقولة ان يفعل فهو يعني ان يفعل غير ما هو مبداء للسخونة اي المسخن لانه يبقى بعد التسخين الذي لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده وربما كان ذلك المبداء جوهرا **السابع** ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن ما دام يتسخن فان له ح حالة غير قارة هي التاثر التسخني الذي هو من مقولة ان ينفعل فهو يعني ان ينفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اي بعد التسخن الذي لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحتراق القار في الثوب والقطع المستقر في الخشب وغير استعداده لها اي غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اي قبل التسخن الذي هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجة عنها اي عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اي في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهي الاجناس العالية على معنى ان كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يردان اي الوحدة والنقطة علينا الا اذا اثبتم ان كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض خارجان عن التسع فيبطل بهما حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شيء منها اي من هذه الامور الثلثة لجواز ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء الحامل واما ادراجهما في مقولة الكم يعني الموضوع خرجلبي على ما زعم قوم فباطل لان الكم هو الذي يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور التسعة مشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثاني انه ليس للاعراض جنس عال سواها وليس شيء من هذين المقامين بيقيني وذلك انه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون ح عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اي ولم يثبت ايضا كون هذه التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد منها ح جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس اخر فيكون ذلك الداخل تحت الجنس الاخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الحصر اي ولم يثبت ايضا الحصر الذي هو المقام الثاني لجواز مقولة اخرى اي جنس عال للاعراض مغاير للتسعة المذكورة وقد احتج ابن سينا

قوله فيكون جنسا مفردا لا عاليا على تقدير ان لا يكون فوقه جنس وقد يقال المراد هنا من كونها عالية ان لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة حسن چلبي

على الحصر بما خلاصته انه اي العرض ينقسم انقساما دائرا بين النفي والاثبات الى كم وكيف ونسبة كما مر من ان العرض اما ان يقتضي لذاته القسمة اولا والثاني اما ان يقتضي لذاته النسبة اولا فهذه اقسام ثلثة لا تخرج للعرض عنها وغيرها الجوهر فانحصر اقسام الموجود الممكن في اربعة وعلى هذا فالنسبة اما للاجزاء اي لاجزاء موضوعها بعضها الى البعض وهو الوضع اولا يكون النسبة بين اجزاء موضوعها بل لمجموعه الى امر خارج عنه وهي اي هذه النسبة اما الى كم فان كان ذلك الكم قارا يجوز اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلك الكم القار بانتقال موضوع النسبة فهو الملك والا فهي الاين فان كان ذلك الكم غير قار فهو متى واما الى نسبة فالمضاف لان النسبة ح متكررة واما الى كيف ولا يعقل النسبة الى الكيف الا بان يكون منه غيره وهو ان يفعل او يكون هو من غيره وهو ان ينفعل واما الى الجوهر وهو لا يقبل النسبة لذاته بل لعارض من عوارضه ولا تخرج ذلك العارض مما ذكرنا من الاعراض الثلثة فالنسبة الى الجوهر تكون راجعة الى النسب المذكورة لا قسما براسه فانحصرت الممكنات الموجودة في عشر مقولات والاعراض في تسع منها والاعتراض على ما ذكر في هذا الحصر انا لا نم ان النسبة الى الكم القار تكون الاحاطة فقط حتى تنحصر في الاين والملك بل قد يكون النسبة الى الكم بوجه اخر كالمماسة بين سطحي جسمين والمطابقة التي هي الاتحاد في الاطراف وايضا فاعتبرت في الوضع نسبة الاجزاء الى الاجزاء والى الخارج ايضا كما مر فقد جاء التركيب وانه يوجب تكثر الاقسام اذ يجوز ح ان تعتبر التركيب بين النسبة الى الكم والنسبة الى الكيف مثلا فيكون قسما خارجا عن الاقسام المذكورة وايضا يبقى من الاقسام الممكنة النسبة الى العدد الذي هو الكم المنفصل ولا برهان على انتفائه اي انتفاء هذا القسم وايضا فالنسبة الى الزمان الذي هو كم متصل غير قار لا يتعين ان يكون متى اذ لا يجب ان يكون تلك النسبة بالحصول حتى يكون متى فان الحركة التي كان الزمان مقدارها والجسم الذي هو محل تلك الحركة نسبة الى الزمان وليس انتساب شيء منهما الى الزمان لحصوله فيه وايضا لا نم ان النسبة الى الكيف لا يعقل الا بانه من غيره او منه غيره وما الدليل عليه بل قد يكون تلك النسبة بالمشابهة واذا جاز ان يكون النسبة اليه على وجه اخر لم يكن منحصرة في ان يفعل وان ينفعل على ان انحصارها في المقولتين في النسبة الى الكيف منظور فيه وايضا فالنسبة الى ذات الجوهر معقولة كالحصول فيه اعني حلول الاعراض في ذات الجوهر وكون الحيز حيزا له وهو غير حصوله في الحيز لان حصوله فيه نسبة له الى حيزه وكونه حيزا له نسبة للحيز اليه وبالجملة فليس استيفاء ما ابديناه من الاقسام ضروريا وانتم مطالبون بالحجة عليه ولو قيل استقرينا الوجود فما وجدنا شيئا هو جنس عال للموجودات الممكنة غير الذي ذكرناه كان هذا التقسيم ضايعا ووجب الرجوع آثر ذي اثير اي قبل كل شيء الى الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطويلة وان اراد ابن سينا بما ذكره الارشاد الى كيفية الاستقراء فلا باس فان فيه اي فيما ذكره تقريبا الى الضبط الجامع للمنتشر وتبعيدا عن الخبط الناشي من الانتشار واعلم ان انحصار الممكنات في هذه المقولات من المشهورات فيما بينهم وهم معترفون بانه لا سبيل لهم اليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد الا ظنا ضعيفا ولذلك

آثر ذي اثير

قوله آثر ذي اثير اي قبل كل شيء آثر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثير هنا بمعنى المصدر اي آثر فعلا ذا اثر اي ماثورا مختارا ويحتمل ان يكون الاثير بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى اسمه اي فعلا صاحب اسم الاثير وبهذا تبين ان قول الشارح قبل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى المقام اذ الفعل المختار هنا هو الرجوع الى الاستقراء قبل ادعاء الحصر العقلي والاحتجاج عليه حسن چلبي

خالفه بعضهم فجعل المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية وبعضهم جعلها
خمسا فعد الحركة مقولة برأسها وقال العرض ان لم يكن قارا فهو الحركة وان كان قارا فاما ان لا يعقل الا مع الغير
فهو النسبة والاضافة او يعقل بدون الغير وح اما ان تقتضي لذاته القسمة فهو الكم اولا فهو الكيف وقد
صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المفهومات الاعتبارية من الامور العامة وغيرها سواء
كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك
مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهيات لها وحدة نوعية
مثل السواد والبياض والانسان والفرس وكون الشيء ذا بياض لا يحصل به ماهية نوعية قالوا واما الحركة
فالحق انها من مقولة ان ينفعل وذهب بعضهم الى ان مقولتي الفعل والانفعال اعتباريتان فلا يندرج الحركة فيهما
المقصد الرابع في اثبات العرض لم ينكر وجوده الا ابن كيسان الاصم فانه ذهب الى ان العالم كله جواهر
فالحرارة والبرودة واللون والضوء مثلا ليست عرضا بل جوهرا والقائلون بوجود العرض اتفقوا
على انه لا يقوم بنفسه الا شرذمة قليلة لا يبالى بشأنهم كابي الهذيل العلاف ومن تبعه من البصريين
فانه جوز ارادة عرضية تحدث لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها اي بتلك الارادة والضرورة كافية
لنا في هذين المقامين فانا نعلم ان الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروايح والحرارة
والبرودة وغيرها ليس اشياء ولا نشك في انها مما لا يجوز قيامها بنفسها ودعوى كون الارادة قايمة بنفسها
وكون الباري مريدا بها مع استواء نسبتها اليه والى غيره مكابرة صريحة **المقصد الخامس** في ان العرض
لا ينتقل من محل الى محل على قياس انتقال الجسم من مكان الى مكان وهذا حكم قد اتفق العقلاء على صحته فعند
المتكلمين لان الانتقال هو حصول الشيء في حيز بعد ان كان في حيز اخر وهذا المعنى لا يتحقق الا في
المتحيز والعرض ليس بمتحيز وفيه نظر فان ذلك الانتقال المفسر بما ذكر هو انتقال الجوهر من مكان
الى اخر واما انتقال العرض الذي كلامنا فيه فهو ان يقوم عرض بعينه بمحل بعد قيامه بمحل اخر وليس
هذا مما لا يتصور في العرض بل لا بد لنفيه عنه من برهان لا يقال هو حال الانتقال اما في المحل
الاول او الثاني وكلاهما باطل لان كونه في المحل الاول استقراره فيه متقدم على الانتقال عنه وكونه
في المحل الثاني ثبوت فيه متاخر عن الانتقال اليه واما في محل اخر ويعود الكلام الى انتقاله الى
هذا المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون
ان مفارقته لمحله هو ان مقارنته لمحل اخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اي تشخص العرض المعين ليس
لذاته وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله
في العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل
سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فهو اي تشخصه لمحله فالحاصل في
المحل الثاني هوية اخرى اي تشخص اخر غير التشخص الذي كان حاصلا في المحل الاول لانه لما كان
لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا بشخصه بل يجب انتفاؤه ح فلا يكون الحاصل

في المحل الاخر عين الذي عدم بل شخصا اخر من نوعه والانتقال من محل الى اخر لا يتصور الا مع
بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الاخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر
لجواز ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم ح انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان
تشخصه بماهيته وفيه بحث لانه ان اراد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان
اريد ماهيته مع تشخصه كان الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة للتشخص
معين وان اخذ معينا فكذلك لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات
تلك الافراد فلو عكس دار ثم نرد على الدليل انا لا نم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون
له نسبة خاصة الى تشخص معين خصوصا اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما شاء ويتجه
عليه انه لا يطرد في عرض يختص نوعه في شخصه ومما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرض
يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض المعين الى محل معين فلا يفارقه لان خصوصية ذلك
العرض المعين متعلقة بذلك المحل ومقتضية اياه لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل
موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي
يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو المطلوب وفيه نظر اذ قد
يحتاج العرض المعين الى محل بلا شرط التعين اي الى محل مطلق غير مقيد بالتعين وانه اعم من المعين
الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق الماخوذ بلا شرط التعين في كل معين من المعينات لا الى
محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه وانما قلنا
انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار
التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية
المطلقة التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم يقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة
في الخارج ومن المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فهو اي ما ذكرتم من
الدليل وارد في الجسم بالنسبة الى الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان
يحتاج الى حيز معين او غير معين والثاني باطل لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد
الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال الجسم عن الحيز المعين الى غيره فانتقض دليلكم وما هو جوابكم
فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتموه من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة
التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب
ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور او المماس تشخص اخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول
الحاصل في التفاح او النار تحدثه الفاعل المختار عندنا بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة
او يفيض ذلك التشخص الاخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد
يحصل له من المجاورة او المماسة **المقصد السادس** لا يجوز قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء

الماهية المخلوطة والمجردة في الورقة ٦٠

خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجوه والمذكور في الكتاب وجهان الاول ان قيام الصفة
بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اى كون الشئ متبوعا في التحيز غيره به لا يتصور
الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا لثالث اذ ليس كونه متبوعا لذلك الثالث
اولى من كونه تابعا له والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر ولا يقوم به غيره الوجه الثاني
ان العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وكذا الكلام فيه ولا يتسلسل الاعراض المقوم بها الى غير النهاية
والا لجميع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه لامتناع قيام العرض واجبا
كان او ممكنا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم بها الى الجوهر فالكل قايم به
لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قايما بعرض والمقدر خلافه وهما اى هذان الوجهان
ضعيفان اما الاول فلانا لا نم ان القيام هو التحيز تبعا كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان
يختص شئ باخر اختصاصا يصير به ذلك الشئ نعتا للاخر والاخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني
محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز وتحققه اى تحقق ان معنى القيام هذا دون ذلك
امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قايم به وليس التحيز متحيزا تبعا لتحيزه والا كان الشئ الذى هو
التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القايم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر
حتى يتبعه غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو
اشتراط الشئ بنفسه او يتسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القايم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا
بقيام تحيز اخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني اوصاف البارى قايمة به كما ستبينه
مع عدم تبعيته في التحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا ينفي ان يقوم عرض بعرض ثان وذلك
العرض الثاني باخر مترتبة الى ان ينتهى الى الجوهر فيكون بعضها تابعا لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء
والبعض الاخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قايما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء
بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا للاخر اذ ليس هذا اولى من عكسه
ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والاخر مقتضيا لكونه تابعا وحالا لا
وهو اى ما ذكرناه من قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالاخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع
عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض
لجاز قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القايم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو
مردود بان المتنازع فيه قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة
على جواز قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قايمان بالحركة القايمة بالجسم فانها توصف
بهما فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة دون الجسم فانه ما لم يلاحظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف
بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح هنا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اعنى السرعة والبطء ليسا عرضين
ثابتين للحركة بل هما للسكنات اى السرعة والبطء لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها

ان قام عرض آخر م

وكثرتها فحاصل البطء ان الجسم يسكن سكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه
يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطء ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم
المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان يكون طبقات الحركات ومراتبها المتفاوتة بالسرعة
والبطء انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة التى هي نوع من تلك
الانواع المختلفة الحقايق واما السرعة والبطء اللذان يوصف بهما الحركات فمن الامور النسبية
التى لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالحقيقة وقيس بعضها الى بعض
عرض لها في الذهن السرعة والبطء ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما
بحسب اختلاف حال المقايسة فانها اى الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة
الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة والبطء وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض
بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها بامور موجودة وللحكماء احتجاج اخر وهو ان
الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قايمان بالسطح لانه الذى يوصف بهما والسطح عرض
فاشار الى جوابه بقوله واما الخشونة والملاسة فان سلم انهما كيفيتان اى لا نم انهما من باب الكيف
بل هما من مقولة الوضع التى هي من النسب الاعتبارية وان سلم انهما كيفيتان موجودتان فقيامهما
بالجسم لا بالسطح المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعرى ومتبعوه من محققي الاشاعرة الى ان العرض
لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد ينقضي واحد منها ويتجدد
اخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المنقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه انما هو للقادر المختار
فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك
الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم
استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر
عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا
الى المؤثر دايما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه
فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة
وجمهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو على الجبائي
وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروايح دون العلوم والارادات والاصوات
وانواع الكلام وللمعتزلة في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان قالوا
اى الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض السيالة يختص امكانه بوقته الذى وجد فيه لا قبل ولا بعد
اى لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص
احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلاثة الاول انها لو بقيت لكانت باقية اى
متصفة ببقاء قايم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض قلنا لا نم ان البقاء عرض

قوله بان شرط بقاء الجوهر هو العرض
وذلك لان المجرد لم يثبت عندنا فالجوهر
اما الجسم او الجوهر الفرد وكل منهما ذو وضع
يقتضي الانصاف بالاكوان البتة ثم شرط
بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه
وشرط وجود العرض وجود الجوهر
لا بقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر
ايضا مشروط بوجود العرض اذ يستدعي
الانصاف بالتحيز البتة ولو في اول
زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية
المتعاكسة اعني دور المعية فلا توقف

بل هو امر اعتباري تجوز ان يتصف به العرض كالجوهر وان سلم كونه عرضا فلا نم امتناع قيام العرض بالعرض
الوجه الثاني تجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده لان الله سبحانه قادر على ذلك
اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود مثله فيها والا اجتمع المثلان
وذلك مح فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون باطلا قلنا يخلقه الله تع فيه اي
في ذلك المحل بان يعدم الاول عنه لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الثانية ليس مطلقا بل
مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله في الحالة الاولى
على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزمكم في الجوهر لانه تجوز خلق مثله في حيزه في الحالة
الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع المتحيزين بالذات
في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو العمدة عند الاصحاب في اثبات هذا المطلب انها
اي الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها امتنع زوالها في الزمان الثالث وما بعده واللازم
الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وشهادة الحس فانه يشهد بان زوال الاعراض واقع بلا اشتباه
فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال العرض بعد بقائه فاما
ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله وذلك الغير اما امر وجودي
يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد على محل العرض او لا يوجد
لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال الشرط وهذه الاقسام
الاربعة الحاصرة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه
لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن مفارقته عنه واما زواله بطريان
ضده على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل ما لم يخل عن ضد لم يمكن
اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد من انتفاء
الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان
التضاد من الطرفين فليس الطاري بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطاري بل الدفع
الصادر عن الباقي اهون من الرفع الصادر عن الطاري فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما
زواله لمعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح
اثرا للمختار بل ولا لفاعل اصلا او نقول في ابطال كون زواله للمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق
بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي اسند اليه زوال
العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا واما زواله لزوال الشرط فلان ذلك الشرط
لو كان عرضا آخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط فيكون زواله بزوال شرط
الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط لبعض وان كان ذلك
الشرط جوهرا والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد من الجوهر والعرض

الدفع اهون من الرفع

مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي عدّ عمدة
انا نختار انه يزول بنفسه قولك فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان يوجب ذاته العدم في الزمان
الثالث او الرابع خاصة اي دون الزمان الثاني فلا يلزم ان يوجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون
ممتنعا فلا يوجد ابتداء بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق
عليه واستحالته ممنوعة ثم هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بعينه وذلك
بان يقال لا يجوز زواله في الزمان الثاني لان زواله فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم
عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع وايضا قد يزول بضد طار على محله قولك
حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجبت في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون
حدوث الضد الطاري مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا
دلالة له على هذا الاشتراط والا وان لم توجب في الشرط تقدمه بل اكتفيت بمجرد امتناع الانفكاك
لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور معية كما ان
دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الآخر عنه وبالعكس
ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء جوز التعاكس في الاشتراط او لا
فهما اي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية اذ العلية تقدم
في العقل فقد يكون طريان علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقارنان
بحسب الزمان مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطاري ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل
لان الطاري اقوى لتقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله
لا يفعله لا لانه يفعل عدمه وذلك لا يحتاج الى اثر للفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل من
ابقاء ما فعله كاف في زواله وايضا لا نم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم
ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث
وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولك هو الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل
واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا ممنوع اي لا دور ولا
تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا بد
عنه وعنده يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه كالالوان وقسم لا يجوز بقاؤه
كالحركات وحينئذ جاز ان يقال شرط العرض الباقي عرض لا بعينه من اعراض متعددة من الاعراض
التي لا تبقى لذاتها كدورات معدودة من الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض
المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام تتبادل تلك
الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بد عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المعدودة
فقد زال الشرط فيزول العرض الباقي بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال شرط العرض الباقي

رد لكون الدفع اولى من الرفع

هو الجوهر وشرط الجوهر تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم دور وانما اعتبر في الشرط تبادل
الاعراض لعنى الفارق لان الواحد من هذه الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو مشروط به هكذا
ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال والاجسام ايضا
كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة
خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه
بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد
كما هو المشهور من مذهبه ويؤيد ما ذكرناه قوله ومنه اى ومن طرد هذا الدليل في الاجسام يعلم
انه يرد الاجسام نقضا عليه اى على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اى عن
هذا النقض بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول لعرض يقوم به اى يخلق الله له عرضا منافيا للبقاء
فيقوم ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر
كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل
فينفى به الجواهر فلا يكون قايما بالفاني كما ادعيتموه اجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا في محل ثم
يتعلق بمحل اراد الله افناءه والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم في
مجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا في ان احدهما قايم بالمحل دون الاخر وبانه قد يزول الجوهر
لعرض لا يخلقه الله فيه عندنا يريد ان ما ذكر اولا هو طريق زوال الجواهر على راى المعتزلة
ولنا في زوالها طريق اخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول
قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذا جوزتم في فناء الجوهر الباقي ذلك الذي ذكرتم
من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه بدونه فليجز مثله في
فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان تعود انت او يعود المستدل
الى ان العرض لا يقوم به عرض فلا يتصور فناؤه باحد الوجهين المذكورين في فناء الجوهر الكرامية
من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة
اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع
زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة بحث عن هذا الموضع يزداد بها
انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا نشاهد الالوان
باقية فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اى للمشاهدة على ان المشاهد امر
واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا
مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال الثاني ان يقال اذا جوزتم
توارد الامثال في الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا نجزم ببقاء الاجسام وهو
باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام

المشاهدة استمرارها حتى يجعل مشاهدة الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء
الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه اى لولا بقاء الاجسام لم
يتصور الموت والحيوة لان الموت كما هو المشهور عدم الحيوة عن محل اتصف بها واذا لم يكن
الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحيوة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اى
اعادته بتاويل ان يعاد وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وجوده
واذا جاز وجود العرض في الوقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فبدونه اى
فوجوده بدون تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا
الشيخ منع اعادة العرض ولا ضير عليه في ذلك وان سلم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اى قياس
وجوده في الوقتين بلا تخلل العدم على وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اى
اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود
في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول ذلك اعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا
جائز وهذا اى الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما
ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري
يحكم به العقل بمعونته ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري فالمناقشة فيها لا تجدي طائلا

المقصد الثامن العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اى هذا حكم معلوم بالضرورة ولذلك
نجزم بان السواد القايم بهذا المحل غير السواد القايم بالمحل الاخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه الى فكر ولا
فرق بينه اى بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد في
آن في مكانين فكما ان الجزم الثاني بديهي بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل
كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين
ليستا على سواء لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان واحد
ويؤيده اى يؤيد ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين ان العرض انما يتعين ويتشخص بمحله كما هي
فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على تشخص
واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري بل
هو تاييد له ببيان لميته فان الشيء المعلوم بالبديهة اذا علم لميته اطمان اليه النفس اكثر وان كان
الجزم اليقيني حاصلا بدونه ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب المشهور
في الكتب وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار
والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضافان ان قام بكل منهما
اضافة على حدة كان كل واحد منهما منقطعا عن الاخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لترتبط بينهما
والحق انهما مثلا ان نقرب هذا من ذاك مخالف بالشخص لقرب ذاك من هذا وان شاركه في الحقيقة

الموت
١٤٩

قوله بتاويل ان يعاد المحوج الى التاويل
لفظي ومعنوي اما اللفظي فهو تذكير الضمير
واما المعنوي فلان الاعادة ايجاد وجود
قوله ولا ضير في ذلك اى بحسب الشرع
فان المنع المذكور لا ينافي القول بحشر الاجساد
لجواز ان تعاد الاجساد مع توارد الامثال
من الاعراض التي لا يمكن خلو الجواهر عنها
على تلك الاجساد قوله وهذا اى الوجود
فيهما بلا تخلله ممتنع لا يلزم حينئذ قيام العرض
اعني البقاء بالعرض وقوم ببطلانه واما
اذا تخلل العدم بين زماني وجود العرض
فلا يلزم هذا المحذور وهذا هو الفارق بين
تجويز اعادة العرض مع تخلل العدم
وعدم تجويزه بدون ذلك التخلل وان
ثم تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء
عرضا
حسن جلبي رحمه الله

العرض الواحد
لا يقوم
بمحلين

قوله لامتناع توارد العلتين على شخص واحد وهذا
لازم على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين
وان لم يكن علة مستقلة لكنه مع جميع ما يتوقف عليه
ذلك التشخص علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يكون
مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض
القايم بكل منهما لانا نقول لا يجوز لانه يلزم
حينئذ ان لا يوجد ذلك التشخص في واحد
من المحلين لان في كل منهما انما وجد جزء
العلة دون تمامها وهو لا يوجب وجود
المعلول فيلزم ان لا يوجد
حسن جلبي

بحث فناء الجوهر
٢٥٣

مباحث
صحة
الفناء
على العالم
٢٥٢
٢٥٣

قوله والحق يريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتنى كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القايمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة وان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس التعويل فى بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار قد تشاهد امرا مستمرا باقيا كالماء المصبوب من الانبوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض فى الزمان الثانى بطريق الاعادة مع تخلل العدم فبدونه اولى لان ممنوع بمقدمتيه اعنى الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل فى بقاء الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال بانه لولاه لبطل الموت والحيوة على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان يكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه شرح المقاصد

النوعية وهذه المشاركة اعنى الوحدة النوعية كافية فى الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية ويوضحه اى يوضح ماذكرناه من الاختلاف الشخصى فى المتشابهين المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا يشتبه على ذى مسكة انهما متغايرتان بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بها بين المضافين اعنى الاب والابن ويلزمهم قيامه اى جواز قيامه باكثر من امرين اعنى محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق بين الشيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها ههنا ايضا ولا يندفع هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو الهاشم التاليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك العسر فى الانفكاك الا للتاليف يوجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كما فى المتجاورات ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك فى العدم المحض فهو يعنى التاليف صفة ثبوتية موجودة موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التاليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اى لا يجوز ان يقوم بهذا الجزء فقط لان التاليف لا يعقل فى امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين لكان اظهر فهو قايم بهما اى بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا وهو المطلوب وجوابه منع العسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتاليف القايم بتلك الاجزاء بل للفاعل المختار الذى الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعبا لانفكاك به واما الثانى وهو انه لا يقوم باكثر من جوهرين فلانه لو قام التاليف لواحد بثلاثة اجزاء مثلا لعدم التاليف بعدم جزء واحد من تلك الثلاثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالى باطل لان الجزئين الباقيين بينهما تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما وجوابه ان التاليف الذى بين الجزئين غير التاليف الذى بين الثلاثة اى يجوز ان يقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويقوم تاليف اخر بثلاثة اجزاء فيكون هذا التاليف القايم بالثلاثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القايم بالجزئين وان ماثله فى الحقيقة النوعية والمنفى عند ما عدم واحد من الثلاثة هو التاليف الثانى القايم بالثلاثة دون التاليف الاول القايم بالاثنين فلا يلزم ح انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه فى جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله مختلف فيه كما سيأتى واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل اخر فهو الذى ذكرنا ان بطلانه بديهى وما نقل عن ابى هاشم فى التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا فى انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على القسم الثانى فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة فى وجودية التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذى علم بطلانه بديهة

المرصد الثانى فى الكم قدمه على ساير المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف فان احد قسميه اعنى العدد يعم المقارنات والمجردات واصح وجودا من الاعراض النسبية التى لا تقرر لها فى ذوات موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة

الاول الكم له خواص ثلث يتوصل بها الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهى فرض شئ غير شئ وقد مر ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهى الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولساير الاعراض يعنى باقيها بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكن لك فرض انقسامه والمعنى الثانى لا يقبله الكم المتصل الذى هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على الجسم لا يبقى الكم اى المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد فى حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك كمان اى مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان فى متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال فى المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع ذلك الكم مع تلك القسمة كما يعد الحركة الى الحين للسكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذى هو الكم المتصل ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقى فهى كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا فى نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقى واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات بالذات لا للوحدات فى انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعنى الانفصال الذاتى فهى عارضة للوحدات بالذات فانها فى ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما فى العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم كما فى المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالاذرع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله اى من المعدود امثال العاد فنى المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد للمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعنى الزيادة والنقصان فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة او النقصان واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم تمكنه الحكم بشئ منها فقبول هذه الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو اى هذا المذكور الذى هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة الاولى لانه اذا فرض اجزاء فى كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض فى ذلك الكم جزء مفروض فى كم آخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة مقيسا الى الكم الثانى

ومنهم من عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم
المقدار اذا لاحظ مقدارا اخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء اخر فقبول القسمة
بمعنى فرض شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد
المساواة كافية في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل علم
مساواة مجموعه من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل او لاشياء اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا
يفرض بعده شيئا اخر ومجرد هذه اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب
انما هو في المساواة واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية
قال الامام الرازي لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد
في الكم فيلزم الدور وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس والكم لا ينال الحس مفردا بل انما ينال مع المتكم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين
عن الاخر فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وان كان
اخفى في تعريفه لا يقتضي توقف معرفته عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل
منه قد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل وعدم تناوله للمنفصل بالقيد الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية
كما صرح به في المباحث واشير اليه في الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك القيد وان
القسمة الفرضية يتناول الكم بقسميه معا فيجوز تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المصنف كلام الامام
بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشيء اذ قد تبين آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية
وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص قبول القسمة الانفكاكية بالكم المتصل
واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المصنف لفظة المنفصل فغيرها بخطه الى المتصل لانه الموافق لكلام
الامام في كتابيه فمنهم من لم يتنبه فبنى الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة الانفكاكية مختصة بالمنفصل
فاستبصر انت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين هل يمكن تعريف الكم بوجود العاد فانه الخاصة الشاملة
للكم كالمقدار يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة

المقصد الثاني في اقسامه

فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل فان اي جزء من الخط فرض فهو نهاية لجزء وبداية لجزء
باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار اخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك تختلف بحسب ما يبتدأ منه
فرضا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شيء غير شيء فالذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى
على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين مقدارين يكون هو بعينه
نهاية لاحدهما وبداية للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات
فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط
واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان
الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينتقص شيئا

ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم
الى ثلاثة اقسام تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل عرض فيه وكذا الخط بالقياس
الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان المقدار لا
يكون حدا مشتركا بين جزئين اخرين منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا وان لم يكن
بين اجزائه حد مشترك فالمنفصل كالعدد فانك ان اخرجت من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه الستة
وابتدأ الاربعة الباقية من السابع لا منه اي لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما يعني بين قسمي العشرة
وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع
اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على نحو اشتراك
النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة
في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات الثلاث فجسم تعليمي وهو اتم المقادير او في جهتين
فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام للكم المتصل والكم المنفصل هو العدد
لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات احاد والواحد اما
ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شيء اخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شيء معين فالاحاد
المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا ابلغه تلك الوحدات فهي
كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم
بالعرض والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لا بد ان ينتهي الى وحدات اي الى احاد كما عرفت
والوحدة ان كانت نفس ذاتها اي نفس ذات تلك الاحاد بان تكون مأخوذة من حيث انها احاد فقط فهو
اي المجتمع من تلك الاحاد الكثيرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الاحاد
بان تكون مأخوذة من حيث انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات
لانه الذي عد مقولة من المقولات

المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية يسمى الطول وهو الامتداد
المفروض اولا والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم والعمق وهو
المفروض ثالثا المقاطع للاولين كذلك وانها اي الطول والعرض والعمق تطلق على معان اخر
سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة الجسمية فلا بد من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني
الاخر فانه يبين جميع ذلك ليحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك اللفظ وليتصور حقائقها اي
حقائق معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال للامتداد الواحد
مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه
بعد وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية كما ذكرنا ويقال
لاطول الامتدادين المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال
للسطح وهو ما له امتدادان وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا

القاطع للمفروض اولا على قوايم كما ذكرناه وهو ثاني الابعاد الجسمية والامتداد الاقصر واما العمق فيقال
للامتداد الثالث القاطع لكل واحد من الاولين على زوايا قايمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر
ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح
بلا قيد زايد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق ويقال للثخن النازل اي للثخن مقيدا باعتبار
نزوله ويسمى ح الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا الاعتبار يقال عمق البير وسمك
المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال الطول للامتداد الاخذ
من مركز العالم الى محيطه وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للامتداد الاخذ من راس الانسان
الى قدميه ومن راس ذوات الاربع الى موخرها وهذا هو الخامس من معانيه ويقال العرض للاخذ من
يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض ويقال العمق للاخذ من صدر الانسان
الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق واعلم ان هذه المعاني المذكورة
للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد الواحد الذي هو الخط والعرض
بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كميات ماخوذة مع اضافة الى امر اخر
كالمفروض ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى المفروض اولا وبالعكس
وكونه مفروضا ثالثا اضافة الى مجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه وقد يعتبر معه اي مع
الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل مقيسا الى قصير فههنا اضافتان
الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر
ثالث بعد امرين يحقق بينهما الطول اولانه نظر الى ان القصر ايضا اضافة مقابلة للطول وفيه
بعد لان القصر ليس ماخوذا مع الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة
كالاطول بالنسبة الى الغير الاطول بالقياس الى اخر فيكون هناك ثلث اضافات الطوليتان طول
اضافي والاطولية الاولى عارضة لامر رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة
اولى وفي المباحث المشرقية ان هذه الكميات اذا اخذت مضافة الى شيء فقد توخذ تارة بحيث لا يكون من
شرط اضافتها الى شيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عند ما يقال للخط
الاخر انه ليس بطويل او يقال هذا السطح عريض عند ما يقال لسطح اخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم كبير
ثخين عند ما يقال لجسم اخر ليس كذلك ونظيره في الكم المنفصل ان يقال هذا العدد كثير بالقياس الى اخر
هو قليل مقيسا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكثر فان الاطول اطول
بالقياس الى طويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى قصير وكذا القول في ساير الاقسام **المقصد الرابع**
الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه وبينا خواصه واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل
الكم كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال
في الكم كالضوء القايم بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار

الكم بالعرض اربعة اقسام

محلهما الجسم وان اعتبرت تعدد الجسم كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم
كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق
تحقيق هذه المعاني مستوفاة مما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما بالذات فلاحد هذه الوجوه الاربعة واعلم
انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري
مجرى الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر
والطول وتعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال مثلا هذه الحركة مساوية لتلك الحركة كل ذلك
بتبعية المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء
بسبب قلة الزمان وكثرته وتعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة
وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيجري مجرى تحريه فهذا وجه اخر من تلك
الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها او عكسه والثاني
حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار كما اذا قسمنا الازمان
بالساعات او الاشياء بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع من مقولة لنوع اخر منها
كما في الاضافات فقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان فانه كم متصل بالذات
لما مر من ان اجزاءه يتلاقى على حد مشترك هو الان ومنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون
منطبقا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان الاتصال
بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض **المقصد الخامس** ان المتكلمين انكروا العدد
الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لمسلكين احدهما انه اي العدد الذي هو الكثرة مركب من الوحدات
والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية
يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج امران الاول لو وجدت الوحدة فلها وحدة
لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا قالوا
اي الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد عرفت هذا النوع
من الاستدلال مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل
يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان كان الحال الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه كان ذلك الجزء
من المحل هو الواحد لان الوحدة قايمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في شيء من
اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به وهذا ايضا باطل وان كان
الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيقوم الواحد الشخصي بالكثير وقد عرفت بطلانه بديهة او لا
بالتمام فيكون جزء منه قايما بجزء وجزء باخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام الحال بحسب
انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من
حيث هو مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا لا سريانيا فاشار اليه

انكر المتكلمون العدد

قوله واما العدد فقد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر في باب الوحدة والكثرة وكانه مبنى على نفى الوجود الذهنى وان الفلاسفة لايجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سياتى واما المقادير فبناء على ان الجسم متالف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال الرافع للمفاصل والمقاطع والمجتمع من ترتبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم ان المقادير ليست جواهر فهى امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا نثبت الجسم التعليمى ولو ثبت فالمتالف من العدمى عدمى واحتج الحكماء على كون المقادير اعراضا

والى جوابه بقوله وقول من قال هنا الذى ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول فى المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طايل له ولا فايدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذى حل فيه صفة متصف بجزء منها ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نم انه اذا لم يكن الحال ولا شىء منه فى جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا فى المجموع من حيث هو ولا يكون حالا فى شىء من اجزائه كالنقطة فى الخط والاضافة فى محلها عند القايل بوجودهما هنا واذا ثبت ان الحال فى المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام الجسم الذى حلت فيه وانه اى انقسام الوحدة ضرورى البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت الوحدة التى هى صفة الجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب انقسامها بحسب التوهم وكلاهما مح قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعنى الوحدة فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها الملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية فى الامور الخارجة وثانيهما اى ثانى المسلكين ان يدل ابتداء اى من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان الكثرة عدمية والا وان لم يكن عدمية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال والا قامت اى الكثرة بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وح فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير ويلزم قيام الواحد الشخصى بالكثير فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا محالا اخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل التوزيع بان يقوم شىء من الاثنينية بهذا وشىء اخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتموه او يقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فينقل الكلام اليه اى الى ذلك الامر الذى صار به الكثير شيئا واحدا صالحا لان تحل فيه واحد شخصى فنقول ذلك الامر اما ان يحل فى الكثير من حيث هو كثير وانه باطل ومن حيث عرض له ما به صار واحدا ويلزم التسلسل فوجب ان يكون الكثرة التى هى العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمته يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدة امر وجود بالضرورة لانا نشاهد اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المجتمع والمتصل فليسا نفس الوحدة واما الاتصال والاجتماع فلا نم كونهما موجودين فضلا من ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف الجسم بهما لا يدل على مشاهدتهما كما فى الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال او الاجتماع وان جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا اعتباريا كما صرح فى قوله وكونه لا ينقسم اذ ليس له لم يعرض فيه شىء غير شىء وانه اعتبارى لان العدم ماخوذ فيه والكثرة ليست الا

مجموع الوحدات فهى تتبعها فى الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت الوحدات امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا وح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شىء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبنى على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما سببان لعروض الوحدة الاعتبارية كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهى ان يقال ان العدد امر واحد قايم بالمعدودات الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس ولا اعتداد بقول من قال لا وجود له الا فى النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التى هى فى الاعيان الا فى النفس لكان حقا فانه لا يجرد عنها قايما بنفسه واما ان فى الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه ولما ثبت وجود العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا يقوم بالمجموع الذى هو المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالهوية وان شئت زيادة استيقان بما ذكرناه فافرض موجودا فى الخارج ومعدوما فيه فانهما اثنان اى الاثنينية قايمة بهما وح فلا يتصور كونها امرا موجودا فضلا عن كونها واحدة بالهوية او استحضر شخصا موجودا فى المشرق وشخصا اخر موجودا فى المغرب فانهما ايضا اثنان اى معروضان للاثنينية ونعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالهوية وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين الموجودين معنى موجود فيه تعدد بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه بل ذلك الامر القايم بالمعدودات محض فرض واعتبار اى امر فرضى اعتبارى وان كانت المعدودات الخارجية متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جاين وبهذا تنحل الشبهة وتنحسم مادتها فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجى فليس مما لا شك فيه وكذا الحال فى الوحدة العارضة للموجود العينى

المقصد السادس انهم اى المتكلمين انكروا المقدار كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذى لا يتجزى كما سيأتى فانه لا اتصال بين الاجزاء التى تركب الجسم منها عندهم بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التى تماست الاجزاء عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اى فى الجسم اتصالا اى امرا متصلا فى حد ذاته هو عرض حال فى الجسم وان الاجزاء التى تفرض فى الجسم بينها حد مشترك كما فى المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى لم يثبت وجود شىء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت فى سمت واحد حصل منها امر منقسم فى جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين وقد تسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت فى الجهات الثلاث حصل ما يسمى جسما اتفاقا

قوله وفيه بحث لانه مبنى آه وانما جعل المبنى منحصرا فى اتحاد الوحدة الاضافية واتصال الجسم لان تلازمهما لا يفيد وجودها كما ظن لان المذكور فيما سبق وجود اتصال الجسم ويجوز على تقدير مغايرته للوحدة الاتصالية ان يكون هى امرا اعتباريا لازما لذلك الامر الوجودى حسن چلبى

قوله امر فرض اعتبارى اراد ان نفى فرض غير موجود فى الخارج وان كان اتصاف محله به حقيقيا حسن چلبى

انكر المتكلمون المقدار

بحث الحد المشترك فى الورقة ١٠٨

قوله يسميه بعضهم خطا جوهريا وبعضهم يسمى المركب من جزئين فصاعدا جسما حسن چلبى

فالخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلاث المذكورة للكمية وانها كيف يتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان يقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة الفرضية العارضة للجسم على ذلك التقدير معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما شيء مغاير للاخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون كمية اتصالية قائمة به والاعداد لغير الاجزاء اي تجوز ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه وليس هناك شيء آخر يعد به اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعد فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان نفرض فيه واحد عاد وحكمه مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة جدا فقد صح العد في الجسم بلا كمية اتصالية ولما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور الثلاثة في الجسم على وجود مقدار قايم به واحتج الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد عليه مقادير مختلفة فتارة تجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا وهو ما تحيط به سطوح ستة هي مربعات متساوية وح فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء جسميته المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفات كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلاث وهي الجسم التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل تختلف الاشكال واختلافه لا تستلزم اختلاف المقدار اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي ضرب احدهما المضروب في الاخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه اخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة من حيث ان المساحة الحاصلة فيها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا يقدح في اثبات ما هو المطلوب وايضا فالماء اذا اتصلا فقد بطل السطح المتعدد الذي كان لهما وحدث سطح اخر هو واحد والشيء الواحد كالماء في كوز اذا قطع بان صب مثلا في كوزين زال عنه سطحه الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرناه من زوال مقدار جسمي الى مقدار اخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث سطحين يعطي الوجود اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزايل والمتجدد المذكورين ليسا محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الاخر ويعطي

التبدل اي توارد المقادير الجسمية والسطحية على سبيل البدل وبه اي بهذا التبدل تبين انه اعني المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالين غير متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى واما من قال به وبتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم ونقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء جسم آخر وانفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن بعض فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا وهو ان يزداد حجمه من غير انضمام شيء اخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا ويتكاثف تكاثفا حقيقيا وهو ان ينقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجوهريته اي حقيقته المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زايد على جوهريته المحفوظة الباقية اذ لو كانت عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجوده ضرورة لما عرفت من ان المتبدل الزايل والمتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما ستطلع عليه ان شاء الله تع **المقصد السابع** انهم اعني المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل غير القار لوجهين الاول الزمان على تقدير كونه موجودا امر مقدر على يوم اذ لا يجوز ان تكون الزمان قار الذات والا كان الحادث في زمان الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان تكون اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدمها بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض اولى من عكسه فلا يتصور بينها تقدم بالعلية ولا بالذات وهي في انفسها متساوية بالشرف فلا يتقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء في الخمسة فاذا انتفى اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متاخر عنه والكلام في ذلك الزمان وتقدم بعض اجزائه

قوله فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا اما الجسم التعليمي والسطح فلما ذكر صريحا واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت وجوده لم يثبت وجوده ولللوجه الذي ذكر فيهما

التخلخل والتكاثف ١٨٣

انكر المتكلمون الزمان

هو على مذهبهم مذكور في الورقة ١١٧

القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل

قوله انكروا الزمان لوجهين فيه بحث لان هذين الوجهين الزاميان كما سيتضح من تقريرهما فليسا منشاء الانكار فالاولى ان يذكر وجها اخر اللهم الا ان يقال حاصل الكلام انه يلزم عدمية الزمان على قاعدتكم ولا دليل يدل على وجوده على قاعدتنا فليس بموجود

على بعض وانه مح في نفسه بالضرورة ومع ذلك اى ومع كونه محالا لا يستلزم محالا اخر وهو
ان يقال فمجموع تلك الازمنة التى لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون اسبقها متقدما على لوبها
تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون الامس المجموع واقعا فى زمان ويومه واقع فى زمان اخر فزمان
المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا فى المجموع لانه زمان من الازمنة المطابقة والا
وان لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذى فرضناه مجموعا لخروج بعض الاحاد عنه ويكون خارجا ايضا
عن المجموع لان ظرف الشئ لا يكون جزأه وانه اى كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع مح واجيب
عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس تقدما بزمان
اخر فان التقدم الزمانى لا يقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتاخر فى زمان مغاير له بل تقتضى ان تكون السابق
قبل المتاخر قبلية لا تجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان فان لم يكن
المتقدم والمتاخر فى هذه القبلية من اجزاء الزمان فلا بد ان يكونا واقعين فى زمانين احدهما متقدم
على الاخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن التقدم هناك بزمان زائد على السابق بل بزمان هو نفس السابق
لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله
فالتقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها اذ لا يكون كل تقدم عارض لشئ
لتقدم اخر عارض لشئ اخر والا تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا تقدمات غير متناهية
عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلا بد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات وهو الذى
نسميه الزمان فان ماهيته كما ستعرفها اتصال التصرم والتجدد اعنى عدم الاستقرار فاذا فرض فيها
اجزاء عرض لها التقدم والتاخر المذكوران لذاتها ولا يحتاج فى عروضها لها الى امر سواها بخلاف ما
عداها فانه محتاج فى عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السوال عن وجه التقدم اذا انتهى الى
اجزاء الزمان كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم رتبى لا يرى انه
اذا ابتدئ من الماضى كان الامس متقدما واذا ابتدئ من المستقبل كان مؤخرا الوجه الثالث الزمان الحاضر
موجود يعنى انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان
موجودا اصلا لانه اى الزمان منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل والماضى ما كان حاضرا وصار
منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الان منترقب واذا كان لا حاضر موجودا فلا ماضى
ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اى الزمان الحاضر الموجود
غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز
اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث فى الزمان السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض
اجزاء الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف وايضا ينقل الكلام الى ذلك
البعض الحاضر فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسام الى ما لا يتناهى واذا كان الزمان
الحاضر غير منقسم فكذا الكلام فى الجزء الثالث الذى يحضر عقيب هذا الحاضر والجزء الثالث

ويلزم الخلف فى الازمنة الموجودة معا اى يلزم ان يكون هناك ازمنة غير متناهية منطبق بعضها على بعض ه

المحال يستلزم محالا اخر
٢٩٣

قوله ينطبق بعضها ببعض معنى الانطباق هو الظرفية والمظروفية حسن چلبى رحمه

الذى يحضر عقيب الثانى اذ ما من جزء من اجزاء الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا
ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير منقسمة وهى المسماة بالانات فيتركب
الزمان من انات متتالية والمفروض انه اى الزمان موجود فيكون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
لانه اعنى الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذى هو المسافة يكون مركبا من اجزاء
لا تتجزى لانها اى الحركة من عوارضه اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء يفرض بازائه من كل واحد من الاخرين جزء فاذا
تركب احدها من اجزاء لا تتجزى كان الاخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان
الحاضر موجودا ولو كان الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون
به اى بتركب الجسم من الاجزاء التى لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما او نبطله يعنى تركب
الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها فيتم الاستدلال برهانا ولما كان
حاصل الوجه الثالث انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد فى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل والكل
باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما فى الان اى الحاضر او فى
الماضى او فى المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص وانتفائه
كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشئ فى نفسه مع انه لا يوجد فى الحال ولا فى
الماضى ولا فى المستقبل متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال فى جواب
استدلالنا ببرهان التطبيق على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية جميع الحركات
الماضية التى لا تتناهى لا توجد اصلا حتى يتصور فيها التطبيق ويتصف بالزيادة والنقصان
والا ففى الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم هناك بان ما لا يوجد فى شئ من
الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا مناقضة
فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا ويسمى زمانيا اذا لم يوجد فى شئ من الازمنة لم يكن موجودا
بخلاف الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى الحال ولا فى
الاستقبال وهو ظاهر ولا فى الماضى لاستحالة كون الشئ ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان
موجود فى نفسه وان لم يكن موجودا فى شئ من الامكنة بخلاف المكانى فانه اذا لم يوجد فى
مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان الزمان موجودا لكان
ذلك اما نفس الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم من كذب الاخص
كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شئ من تلك
الامور لم يوجد الاعم قطعا فان العام لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن الخاص بالضرورة والامام
الرازى بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اى الوجه الثالث الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها
اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة فى اقسام ثلاثة الماضى والحاضر والمستقبل

قوله فيتم الاستدلال برهانا الظاهر ان الكلام الزامى على التقدير الثانى ايضا اذ لا يقول المتكلمون بالدليل الثانى للجزء وكانه انما سماه برهانا لانه لو حظ فيه الدليل بخلاف الاول حسن چلبى رحمه

قوله متعذر بل غير متصور اراد بالتعذر التعذر بحسب التحقق وان كان ممكنا بحسب المفهوم فظهر وجه الترقى بنفى ذلك الامكان وان حمل التعذر على التعسر فالامر اظهر حسن چلبى

والماضي منها ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم تكن الحركة
موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى
وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفي الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة
ولكن وجودها ضروري يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن هذا النقض ان الحركة كما سيأتي
تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبداء والمنتهى ولا وجود لها
بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبداء الى المنتهى موجودا
واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود في الاعيان بل الحركة بمعنى
القطع انما يرتسم في الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول في الوسط وهو حالة منافية
للاستقرار تكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبداء والمنتهى ولا يكون في حين واحد آنين والحركة
بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من
الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى حدود المسافة يقتضي
ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا نقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها
في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة
فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم
ان تكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل
الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يجوز ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة
فان زمان الطوفان لا يوجد الان ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان تكون الازمنة
كلها واحدة حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة
له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط
والثاني امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع
كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار
للحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن
السيال وقد تحقق من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم
ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة
السيالة التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك
لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة
في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة فمن اين يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن
ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا
آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر

هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من
الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة
فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط
واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احديهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان
آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا
تتجزى فيندفع الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة
في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا
معا قطعتا تلك المسافة معا فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك
المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الا يرى ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة
قطع ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا
يجوز تفاوتها في ذلك اصلا وان ابتدأت احديهما قبل اي قبل الاخرى وانقطعتا معا او انقطعت احديهما
قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على
التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان
يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر
عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل
بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء
الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطؤ واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة
اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداءها اي الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطؤ معين
ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن هذه الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات امكانات
اي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزء لامكان آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة و النقصان
والتجزي فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه اي تلخيص هذا
الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان ليس ذلك التفاوت بالمسافة وحدها
اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما
متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت
ليس مذكورا في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه اي انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في
السريعة والبطيئة المفروضتين اخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطؤ
لاتحاده اي لاتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطؤ
كما في هذه الصور المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين اخرا ولاختلافه اي
اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطؤ كما في الحركتين اللتين فرضنا متساويتين

قوله فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا فان قلت هذا لا ينفي لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل اعني عدم الزمان لان الماضي معدوم قطعا وكذا المستقبل فلو لم يكن الحاضر زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان نفى وجوده فلا يتم دليله وان نفى وجود الآخر الممتد فلا خلاف فيه حسن چلبي

حجة الحكماء على وجود الزمان

قوله وما كان قابلا للزيادة والنقصان فهو موجود ان اريد ان ما كان قابلا لهما بحسب الخارج موجود فيه فهو مسلم لكن قبول تلك الامكانات اياهما بحسبه ممنوع وان اريد ان ما كان قابلا لهما في الذهن او في الجملة موجود في الخارج فممنوع حسن چلبي رحمه الله

في السرعة ومختلفتين في الابتداء او الانقطاع ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان
ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات
وان ما عداه انما يتصف بهما بتبعه وسياتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي
اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى اخرها وهي الحركة بمعنى
القطع لا توجد اتفاقا الا بحسب الوهم والضرورة ايضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما
بينا عليه فيما سبق فهذه الامكانات التي هي مقدار للحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة
قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني هذه الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تعرض للاعدام
الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثة موسى وبعثة محمد عليهما السلم
ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجا ثم التحقيق ما قد عرفته من ان
الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما انما يرتسمان في الخيال
لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم ان ذلك
الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها معا
بل كان بعضها متقدما على البعض وان يكون الامتداد العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر
غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هناك الامتدادان
الخياليان ظاهرين في بادي الراي ودالين على ذينك الامرين الموجودين اللذين فيهما نوع خفاء اقيما
مقامهما وبحث عن احوالهما التي يتعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار هذان الموهومان
في حكم الاعيان التي يبحث عن احوالها هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان
وجود حركتين تبتدئان معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها
الا بعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطأ
ولا يمكن اثبات السرعة والبطء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور اخر وايضا ما قال
الخصم ان الزمان الماضي قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجيب عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت
من الاوقات فلا يصح الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان
الذي تحاولون اثباته مع انه ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب
عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات
والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه مقدار الحركة ولا شك ان العلم
بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة والبطء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل
للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا معا فان الحركة من اول المسافة الى اخرها
اكثر من الحركة الى منتصفها مع انه لا وجود لمجموعها في اجزاء الحركة معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء
وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم منه القدح في

قوله والجواب عن هذا الخ هذا الجواب معارضة كما لا يخفى واما الحل اعني النقض التفصيلي فهو ما ذكرناه سابقا حسن چلبي

قوله ولانها اعني هذه الامكانات الخ الواو من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكان غرض الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان الفاء التفريعي في قوله فهذه الامكانات وهمية دالة على ان التعليل مستفاد من السابق فينبغي ان يجعل قوله لانها تعرض الخ معطوفا على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذي ذكره الشارح بقوله لاستحالة قيام الموجود بالموهوم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر اظهر حسن چلبي

قوله ولا شك ان ما يمكن عروضه لامور معدومة الخ لفظة ما عبارة عن الامكانات المذكورة اعني الامر الممتد والامور المعدومة عبارة عما بين الطوفان ومحمد عليه السلام وما بين بعثة موسى عم ومحمد عم ونحوهما والعروض عبارة عن الحمل فان الاكثر المحمول على ما بين في الاول والاقل المحمول عليه في الثاني عبارة عن الامتداد فافهم حسن چلبي

قوله واجاب عن الثالث الخ قيل هذا الجواب لا يجدي لان السؤال الثالث هو لزوم التناقض ولم يندفع بهذا الجواب حسن چلبي

اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني الاب متقدم على الابن ضرورة لان الاب موجود مع
عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان متقدما
عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الاب
لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه اصلا ولان جوهر الاب
قد يكون مع اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معية الابن ولا شك ان تقدمه على الابن
لا يوجد مع معيته له واليه اشار بقوله وقيل لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلية والتقدم لا يكون
في تلك الحال متصفا بالمعية فلا تجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا
زايدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه اي ليس ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن
مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق بالابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب
عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم
المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون موجبا لتقدمه وقبليته وقد يكون موجبا لتاخره
وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا لكان اعتبار العدم مع الاب موجبا لتقدمه ابدا
ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وقد يعبر عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف
بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي
ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده
ولا ماخوذة مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب
بل القبلية والبعدية امران زايدان على الامور المذكورة وهما اضافيان فيستدعيان محلا وقد تبين
ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر
فلا بد من شيء اخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره ان ههنا شيئا يلحقه القبلية
والبعدية لذاته غير ما يقال له في العرف انه متقدم ومتاخر كالاب والابن وهو شيء لا يمكن ان يصير
قبله بعد ولا بعده قبل لان ما تقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي
يوصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعدا وبعدها قبلا لانا لو
فرضنا جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا بعده بل نسبة
جوهره الى القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث انه جوهر لا يمتنع ان
يوجد قبل الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية
والبعدية لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولو لا
ملاحظة ذلك اي لو لم يلاحظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل
اعتبر الذاتان اعني جوهري الاب والابن من حيث هما هما بلا اعتبار امر اخر معهما لم يكن ثمة تقدم
ولا تاخر فذلك الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان

قوله ولا ماخوذا مع وجود الاب الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الاب واما الابن الماخوذ مع وجود الاب فلو توهم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب السابق على الابن فيئول الى اعتبار عدم الابن مع الاب والا لم يكن سابقا حسن چلبي رحمه الله

قوله وذهب القدماء من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اى قايم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة يفعله فمنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر يقتضى الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافى الامكان الذاتى بمعنى جواز العدم فى الجملة ومنهم من اعترف بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعدتهم التعويل على الضرورة شرح المقاصد راجعه لتمامه

الا الامر الذى يكون جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية لممتنع ان يتصف بالبعدية والموصوف منه بالبعدية لممتنع ان يتصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثانى ان ذلك الذى ذكرتموه اعنى القبلية والبعدية اعتبار عقلى لا وجود له فى الخارج فان عدم الحادث يتقدم على وجوده ذلك التقدم الذى ذكرتموه فى الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا فى الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعى محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتم المقصد الثانى فى حقيقة الزمان وفيه اى فى الزمان باعتبار تعيين حقيقته مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اى الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم ولا مقارن لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان لما سلف من ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قايم بذاته مجرد عن شوايب المادة وهو المطلوب ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمى زمانا وان لم توجد الحركة فيه سمى دهرا وجوابه اى جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الذى استدللتم به ينفى انتفاء الزمان وهو ظاهر بان العدم عليه بعد وجوده ولا ينفى عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم الزمان اصلا وراسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع وجوده وعدمه معا انما يلزم هذا المحال على تقدير عدمه بعد وجوده وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذى يكون بعد وجوده والعدم الذى يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعه امتناعه لان العدم المطلق له فرد اخر هو العدم المستمر الذى ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجبا لوجود لذاته الوجه الثانى من وجوه الجواب عن ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية كذلك فهى بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم التسلسل فى الازمنة المجتمعة المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده كذلك اى يكون التقدم والتاخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر لان التقدم والتاخر فيما بينهما ناشيان من ذواتها بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضى لذاته لا تقدما ولا تاخرا بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم او التاخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتاخر اذا كان زمانا لم يحتج شيء منهما الى زمان زايد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتيج فى الاخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث

في حقيقة الزمان خمسة مذاهب

المذهب الاول

قوله وفيه اى فى الزمان باعتبار تعيين حقيقته مراده توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان يقال فى قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اى فى بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى ذلك المضاف حسن چلبى

قوله ثبت انه جوهر قايم بذاته قوله قايم بذاته صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على ان مرادهم بالجوهر هاهنا هو القايم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد ان وجوب الوجود ينفى العرضية ولا يفيد الجوهرية لجواز الواسطة كالواجب

لا تقدم من ان التقدم بين اجزائه تقدم زمانى لكنه ليس بزمان زايد على المتقدم والمتاخر بل بزمان هو عينها

ووجه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان لو كان العدم معروضا للتاخر والتقدم بحسب نفس الامر وانه اى كونه معروضا لما ذكر ممنوع عندكم فانه اى التاخر امر موجود على رأيكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يمكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتاخر وكلاهما ثبوت له بوجه ما وانه نفى محض وعدم صرف اعنى عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتاخر الوجوديان اللهم الا بحسب الفرض الذهنى الذى لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا للتاخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيها اى ثانى المذاهب فى حقيقة الزمان انه الفلك الاعظم لانه محيط بالكل اى بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا ينتج كما علم فى موضعه على ان الاحاطة المذكورة فى المقدمتين مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو اعنى هذا الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثانى فلا يصح كيف والحركة توصف بالسرعة والبطء حقيقة بخلاف الزمان ورابعها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو من انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج ارسطو على ذلك بانه اى الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذى لا يتجزى ويركب الجسم منه فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا يركب الجسم من الاجزاء التى لا يتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات المتتالية التى هى الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اى كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة مشتركة وليس مقدارا لامر قار يجتمع اجزاؤه والا كان الزمان قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار لهيئة غير قارة للجسم المتحرك الذى لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهى الحركة ويمتنع انقطاعها اى انقطاع الحركة التى يكون الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذى اثبت به المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لا محالة لتناهى الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين مختلفتين فى الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانعطاف المتحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهى اى الحركة المستديرة هى الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر به اى بالزمان كل الحركات المختلفة بالسرعة والبطء فيقال هذه الحركة مثلا فى ساعة وتلك فى ساعتين وعلى هذا فيكون الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلة الزمان تقتضى سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات كلها الا الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا ينعكس فيقال هذا الفرسخ كذا رمحا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعد الاكبر لاشتمال الاكبر على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعد الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان

المذهب الثانى

المذهب الثالث

المذهب الرابع

قوله مختلفة المعنى فان الاحاطة فى الفلك بمعنى الاشتمال وفى الزمان بمعنى المقارنة حسن چلبى

قوله من الآنات المتتالية التى هى الوحدات اى على تقدير كون الزمان كما منفصلا حسن چلبى

قوله ولا ينعكس هذا على سبيل الاغلب والاولى اذ قد يقدر الاصغر بالاكبر فيقال الميل ثلث الفرسخ حسن چلبى

اسرع الحركات الموجودة هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة
اليومية فيتقدر به تلك الحركة اولا وبالذات وساير الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب
الاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو بيّن
انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك في الزمان الثاني امتناع الجزء الذى لا يتجزى والا جاز كون
الزمان كما سنفصله وما استدل به على امتناع الجزء مردود كما ستعرفه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز
عدم الزمان لجاز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة منقطعة والدليل الذى استدل به على امتناع عدمه
قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع ان بين كل حركتين سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة
المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك
به في اثبات السكون بينهما ستقف على فساده الخامس ان له اى للزمان محلا اما لوجوده او لعرضيته
الاولى ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه محلا موجودا يتوقف
على وجوده وعرضيته معا ولم يثبتا اى لم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى تقدير وجوده
لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم ولا
يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على ساير المنوع المذكورة ثم انه شرع في المعارضة فقال
ويبطله اى يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد
الزمان على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق اى لوجب ان يكون مقدارا
لكل موجود حتى للواجب تبارك وتعالى والتالى باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان
من الحركات ما هو موجود الآن ومنها ما كان موجودا في الماضى ومنها ما سيوجد في المستقبل
نعلم ايضا بالضرورة ان الله تع موجود الآن مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد
اى سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل قطعا
فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تع
عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا في نفسه ثابتا للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب
ثبوته لله تع ولساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا عليها واما بطلان اللازم فلانه اعنى
الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار فلا ينطبق على غير قار فيستحيل
ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة فان قيل نسبة المتغير
الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان
عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتم قعقعة وهي في الاصل حكاية صوت السلاح
وغيره ما تحتها طايل وفايدة اى هذه عبارات هايلة ليس لها معنى يندفع به ما ذكرناه وفي المثل لا يقعقع لي
بالشنان هنا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان
مشتملا على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان فينطبق تلك

قوله ولم يبين ذلك في الزمان قد يبين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لهما بالذات وهو ظ فتعين ان القابل بالذات هو المقدار ثم ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة حسن چلپى

قوله فان قيل نسبة المتغير آه حاصل السؤال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا لمطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير آه حسن چلپى

الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم وجزؤها المتاخر مطابقا
لزمان متاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان
والمتغيرات الدفعية انما تحدث في ان هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة
التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهي وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية
في حد انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها امكن ان تكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى
متغير بالمعية او القبلية فلابد هناك من زمان في كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلابد من
الزمان في احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين
عن الزمان وان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على
تفاوتها واذا تؤمل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان
الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان وما لا يكون حصوله في الزمان ويكون باقيا لابد ان
يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود الوجه الثاني ان الحركة كما مر يقال للكون
في الوسط اعني ما بين المبدأ والمنتهى وهو الكون في الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى
ولو كان الزمان مقدارها كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا غير قار كما ذهبتم اليه ويقال ايضا للممتد من المبدأ
الى المنتهى ولا وجود لها في الخارج اتفاقا وبالضرورة ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان
في الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا في الخارج قايما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق
بالتفصي عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اى خامس المذاهب في حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو
انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا
بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور ومعلوم للمخاطب فاذا قيل متى جاء زيد
يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو السايل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجئ
زيد كما دل عليه سواله ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجئ زيد دون
طلوعها الذى سال عنه ولذلك اى ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة
الى الاقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارى لا آتيك قبل ان اقرا ام الكتاب
ويقول الترك لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة ويقول الصبي يطبخ البيض اذا عددت الثمانية ويصير ابيض ثمّ
اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركي تعد فلان عندي بقدر ما يطبخ
مرجل اى قدر من نحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام بحسب ما هو معلوم عنده يقدر غيره ويرد
عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا موجودا لانه هو كما هو
مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتا فاذا بقى مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة
البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك
ان كل مقترنين انما يقترنان في شئ وان كل معين فهما في امر جامع معا فذلك الشئ الذى فيه المعية هو الوقت

في المقصد السابع في الورقة ١١٣

المذهب الخامس في الزمان مذهب الاشاعرة

قوله وزعمت الاشاعرة القوم وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم شرح المقاصد راجعه لعله

قوله وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه اراد لزوم كونهما واحدا بالذات فلا يجدي اعتبار التغاير باعتبار التجدد حسن چلپى

المكان

الذي يجمعها وتمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست
المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها بقيسة الى ما يقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك
مما لا يشتبه على متامل فاصحاب هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت
عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس في التوقيت **المقصد التاسع**
في المكان اورده عقيب الزمان لمناسبته اياه في تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل
على بعض الاقوال وبين اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة
حسية بهنا وهناك وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد الجسم يكون حاضرا ثم يغيب
ويحضر جسم اخر حيث هو وضرورة انه مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان
الكل وكذا الحال في الثلث والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير
يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شيء منها اي من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم في الخارج لا
يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا
يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه
بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار اليه ولم يقل لانه مشار اليه وسيصرح بذلك عن قريب
ويشكل عليه اي على وجود المكان بانه لو وجد المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للمتحيز الا ذلك
وح يتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان مكان آخر على ذلك التقدير او حال في المتحيز فاما الجسم
اي فذلك المتحيز الذي حل فيه المكان اما الجسم الذي هو متمكن فيه فيكون المكان في الجسم لا الجسم في
المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله اي بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال
محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وفساده ظاهر واما جسم غيره اي غير الجسم المتمكن في ذلك
المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن في مكانه اما بالمداخلة في الجسم الذي هو محل مكانه وذلك
بان يكون حلوله في محله سريانيا فيلزم تداخل الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذي حل فيه مكانه
وذلك بان يكون حلوله فيه غير سرياني فيكون المكان عرضا قائما باطراف الجسم الاخر ولكل جسم مكان
بالضرورة فيكون للجسم الاخر مكان حال في جسم ثالث يماسه الجسم الاخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهي
الاجسام وسنبطله فيما بعد واما لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة ح
اليه اي الى المكان لان الجواهر المعقولة لا تقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر مشار
اليه بهنا او بهناك وايضا فلا يمكن حصول الجسم فيه اي في المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان
يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة الجوهر المعقول للجسم واذا بطل هذه الاقسام الثلثة
الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا والجواب ان وجوده ضروري معلوم
لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة في وجوده تشكيك في البديهي الذي لا يشك فيه وانه
سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا يستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان لم يكن وجدان الخلل فيه

قوله وح يتسلسل الامكنة فان قلت المتحيز اذا كان غير مكان فله مكان زايد واذا كان مكانا فله مكان هو نفسه على قياس ما قيل في الوجود والتقدم الذاتي لاجزاء الزمان فلا يلزم التسلسل قلت للمكان خواص متساوية لا يتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه ولا كذلك الحال في الاخيرات بعضه حسن چلپی

قوله المبحث الثالث في المكان لا خفاء في انه شيء ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واشياعه من المتأخرين او البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين وزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء عن الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مشهور مفطور عليه البداهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه ممتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة ففي هذا المبحث مقامان احدهما في ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما في ان الخلاء ممكن او ممتنع شرح المقاصد راجعه لقول المقامين

مراد من قال المكان هو الهيولى

مراد من قال هو الصورة الجسمية

معينا كما في النقوض الاجمالية وستعلم في جواب الشكوك الواردة على المذاهب في حقيقة المكان حله اي
حل ما ذكرتم فيتعين وجه فساده كان يقال مثلا نختار انه عرض حال في جسم اخر متعلق باطرافه دون اعماقه
وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان له بل له وضع كما سياتي ثم انه اي
المكان خارج عن المتمكن اي ليس جزءا له والا انتقل المكان بانتقاله ضرورة امتناع انفكاك الكل الذي هو المتمكن
عن الجزء الذي هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه وليس المكان امرا حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا
ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه قال بعض قدماء الحكماء انه اي المكان هو الهيولى فانه يعني المكان
يقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان يقبل تعاقب الاجسام وهي
ايضا يقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية فهو هو اي القابل الاول الذي هو المكان هو بعينه القابل الثاني
اعني الهيولى وقد عرفت بطلانه يعني بطلان كون المكان هو الهيولى لما مر من ان المكان ليس جزءا من المتمكن
والا انتقل بانتقاله وعرفت انه اي الشان لا ينتج الموجبتان في الشكل الثاني وما ذكره من هذا القبيل كما ترى
ولو اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى
كانت الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اي على
المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى في توارد الاشياء عليهما والا فامتناع
كون الهيولى التي هي جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله في فطانته وقال بعضهم
انه الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد الحاصر المقدر للشيء الحاوي له بالذات والصورة كذلك
فان صورة الشيء محددة له وحاوية له بالذات ومقدرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال
بالشكل الثاني من موجبتين الا ان زاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لان الاستدلال
ح يرجع الى قولنا المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير
مسلم واليه اشار بقوله وبطله اي هذا الحكم الذي زيد بان الشيئين المتباينين قد يشتركان في لازم
واحد فلا يلزم من ذلك صدق احدهما على الاخر فضلا عن اتحادهما فيكون الكبرى ح ممنوعة الصدق
وهذا المذهب ايضا ينسب الى افلاطون قالوا انما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه
تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذه فيها دون
الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا
الى ما سياتي من مذهبه والا فلا اعتداد بهما لظهور بطلانهما وانما الاشتباه في ان المكان هو البعد او
غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه الحقيقي ليس زايدا عليه ولا ناقصا منه
بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه والمكان محيط به اي هو بتمامه في المكان ليس شيء منه خارجا عنه وهذا
ينسب اليه بجملته في مملوء منه كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه ولا يتصور ذلك المذكور من
حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء
من المتمكن انفرض بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية ويسمى الملاقاة على هذا الوجه

الداخلة فيكون المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك
البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه
وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو السطح الباطن للحاوي المماس للظاهر من المحوي
فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا ابطل احدهما تعين الثاني والبعد اما موجود او
مفروض موهوم فهذه ثلاثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك مما لا مزيد عليه ان يقال المكان
الجسم بكليته في مكانه ما ليس له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته
حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا
بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع
الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن الحاوي بل فيما تحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر
من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن ما ليس له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى
الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر
ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على
سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم
اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلاثة وهذا ما عليه
اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا
للحيوان دون الهواء المحيط به حتى لو وضعت الدرقة على راس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكانها الا القدر
الذي يمنعها من النزول الاحتمال الاول انه اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
وهو مذهب ارسطاطاليس وعليه المتاخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن
المكان السطح لكان هو البعد لما مر آنفا من انه لا يخرج عنهما وانه اي كونه بعدا مح اما البعد المفروض فلما مر
من انه موجود بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما
ان يقبل لذاته الحركة الاينية او لا يقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية
لنقل من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله اي فلذلك البعد الذي
هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا وينقل الكلام اليه بانه يقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث وهلم فيكون
هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه مح بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة
من حيث هي جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا
الا يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة
لانه احدها وخارج عنه لانه ظرف لها محيط لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا
لم يقبل الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه
فامتناع حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم للحركة باطل بالمشاهدة

المكان عند التحقيق

قوله حتى لو وضع الدرقة الدرقة ترس من الجلد ليس فيه خشب ولا عصب حسن چلبي

ان يكون المكان السطح

قوله بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك انما اسند الدلالة اليها باعتبار انها منبهات على وجود المكان والا فقد سبق ان المفيد لذلك هو الضرورة العقلية حسن چلبي

الدالة على ثبوته اياها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد الحركة باطل الوجه الثاني انه لو كان المكان
هو البعد والجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز
ان يعدم البعدان معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن المعدوم باعدامهما لازما حاصلا في مكان معدوم
ولا ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين معا
نفذ احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه مح بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة اكثر من
احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا للاتحاد
ورفع التعدد في نفس الامر او للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث يصيران
متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان يقطع قطعة قطعة على مقدار خردلة
ثم تداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثبت للمتحيز بذاته وهو
البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على انفراده دون المادة اذ لا مدخل
لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين او مجردين او مختلفين
وقد فقد في بعض النسخ لفظة وايضا وعلى هذا يكون قوله وانه بيانا للشرطية اي لو جاز تداخل البعدين
لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ
يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفرد الحيز على حدة والمتحيز بالذات هو البعد دون المادة
اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا تكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل
مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية في الحالتين فليست الصورة الجسمية
في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء سائر الصور والاعراض سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضي للتحيز
وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا
فانه اي تجويز التداخل بين الابعاد يرفع الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير
جواز التداخل كون هذا الذراع المعين المشخص ذراعين بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون
شخص واحد من الانسان شخصين بل اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه
سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان قد
اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو
المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع
اذ البعد الذي في الجسم قائم بالمادة حال فيها والبعد الذي فيه الجسم اعني المكان قائم بنفسه غير حال
في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم ح من عدم قبول احدهما الحركة عدم قبول الآخر
اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما يقال في ابطال كون المكان بعدا قائما بنفسه
من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى في حد
ذاته عنه اي عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا تحل

البعد فيه اى فى المحل اصلا لان ما لا حاجة له فى تقوم ذاته الى شئ لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد حل فى
محل كما فى الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام
به وانه يقتضى ان يكون كل بعد كذلك اى حالا لا فى المحل قايما به لان مقتضى ذات الشئ لا يتخلف عنه فلا يمكن
ح ان يكون بعد قايما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله بناء خبر للمبتدا الذى هو قوله وما يقال
يعنى ان هذا الاستدلال على ابطال كون المكان بعدا موجودا مجردا مبنى كالوجه الاول على تماثل الابعاد
المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثالث انا لا نم اجتماع البعدين فى جسم على تقدير
نفوذ بعد الجسم فى البعد الذى هو المكان بل نقول بعد هو فى الجسم بلا انه وهو حال فى مادته وبعد فيه
الجسم يفارقه وليس حالا فى مادته بل هو قايم بنفسه فهناك بعدان مادى ومجرد قد نفذ احدهما فى الاخر
وتداخلا وامتناع ذلك اى امتناع النفوذ والتداخل بين البعد المادى والبعد المجرد ممنوع ودعوى
الضرورة غير مسموعة للتخالف فى الحقيقة لما عرفت من تنافى لازميهما اعنى جواز المفارقة وامتناعها
وان اشتركا فى كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادى فى المادى وتداخلهما ومنه اى ومما
ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين يعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد
ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين فانه اى الذراع عبارة عن البعد الحال فى المادة والتداخل
فى الابعاد المادية مح وان جاز ذلك بين المادى والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم جواز تداخل
العالم فى حيز خردلة وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضى انفراده بحيز كالمادى بل المجرد هو الحيز
نفسه وانه لا يلزم اجتماع المثلين لان البعدين متخالفان فى الحقيقة مع ان احدهما حال فى المادة
دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذى هو المكان فرع تماثل
البعدين المادى والمجرد ولا يقول به عاقل لان احدهما قايم بغيره والاخر قايم بنفسه فكيف يتصور
تساويهما فى تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما تحققته الاول
المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير فى الهواء فان سطحا واحدا قايما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد
كالحجر الموضوع على الارض فانه اى مكانه ارض وهواء بمعنى انه سطح مركب من سطح الارض الذى تحته
وسطح الهواء الذى فوقه الثانى من تلك الفروع انه قد يتحرك السطوح كلها كالسمك فى الماء الجارى فانه اذا
كان فى وسط الماء الجارى كان السطح المحيط به سواء فرض واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة
الماء ولما كان حركة السطح الذى هو المكان بالعرض لا بالذات لم يلزم ان يكون للمكان مكان اخر او يتحرك
بعضها كالحجر الموضوع فيه اى فى الماء الجارى فان مكانه مركب من سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك
او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوى والمحوى
معا اما متوافقين فى الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح تهب على الوفاق او الخلاف او
يتحرك الحاوى وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوى وحده كالطير يطير والريح تقف
وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتأم من خلفه اذ لا يجوز الخلاء عند اصحاب

فرع

لا يجوز الخلاء عند اصحاب السطح

السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة تماس بمحدبها مقعر كرة اخرى وبمقعرها
محدب كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها فيكون مثالا لكل واحد من حركتى الحاوى
والمحوى وحده الاحتمال الثالث انه اعنى المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه ويسمى
بعدا مفطورا لانه فطر عليه البديهة فانا نشاهد بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء
الا يرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك فلا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القايلين بان المكان هو البعد
الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة يمنعه وهو
اى كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون كما هو المشهور اما انه اى البعد الذى هو المكان موجود فلانه
يتقدر اى يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفى
الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدر
والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع شئ فيما بين طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما
بين طرفى السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم
ح وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن
الفرض وكذا الحال فى قبول التقدير واما انه اى المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح
لما مر من انه لا يخرج عنهما وهو اعنى كون المكان هو السطح باطل لوجوه الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة
فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم محويا بجسم اخر او باجسام متعددة وايا ما كان فوراء
كل جسم جسم اخر فيلزم عدم تناهى الاجسام وستبطله لا يقال لا نم لزوم لا تناهى الاجسام بل ينتهى
الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عندنا ليس له مكان بل وضع فقط
فان حركته وضعية يقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم فهو متحيز مشار اليه بهنا
وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم فى
مكان فوجب ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام
متناهية او ان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق
ايضا اليس الحكماء لما اثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان
فى حيز فعند ذلك اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين لم يتعرضوا به فالقايلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم
فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التى لا يقتضى تبدل المكان
انما يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان وانهما ينتقلان من مكان الى اخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل
امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان
الى مكان لم يكن للقمر وللشمس وساير الكواكب ولا لمكانها الذى ركزت فيه نقلة اصلا لانه لا يستبدل

في كون المكان البعد الموجود

قوله لانه فطر عليه البداهة وقيل لانه ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد وهذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مقارن للمادة مقارنة الابعاد الجسمية الحالة فيها فكانه امر متوسط بين القابلين اعنى الجواهر المجردة التى لا تقبل الاشارة الحسية والاجسام التى هى جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مساو للابعاد الاجسام باسرها فهو بعد يقدر قطر الفلك الاعظم فكل بعد جسم منطبق على بعض من ذلك البعد المجرد حسن چلبی

سطحا اسطح والضرورة تبطله الارض انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان
الى اخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان ويستبدل لا بسبب حركته
الوضعية مكانا اخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد
دون السطح هنا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان
لتناوله الوضع الذى تمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة فهو متحيز وليس فى مكان ولا بعد فى ان يكون
الحالة التى تميزه فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبه بالقياس
الى ما تحته امرا طبيعيا وايضا لهم ان يخصوا قولهم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه ما
لا مكان له وان يقولوا ان المشار اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وح
يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة
فلا تعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك
المركوزة فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية
الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة الثانى من الوجوه الدالة على بطلان
ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو ساكن وسكون المتحرك حين
هو متحرك واللازم بديهى البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف فى الهواء اى لريح الهابة
ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته فى تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال
المكان بمكان آخر ولا شك انه اى الطير فى تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة المتواردة عليه
فيكون متحركا حركة اينية باستبدال الامكنة وان الحجر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح
سكونه فى حال حركته لانه غير مستبدل للسطح الذى هو مركوز فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد
الى بلد فى صندوق وقد يجاب عنه اى عن الوجه الثانى بمنع الملازمة اى لا نم انه لو كان المكان هو السطح
لزم تحرك الساكن وسكون المتحرك وما ذكر فى بيانها غير تام لان الحركة الاينية ليست استبدال الامكنة
كما ذكرتم بل هى تغير النسبة الى الامور الثابتة سواء تغيرت هناك النسبة الى الامور المتغيرة او
لم يتغير كما فى جسمين تحركا على وجه لا يتغير النسبة بينهما وهو اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة
غير حاصل فى الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه بل يكون ساكنا حاصل فى الحجر
وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما والجواب عن هذا الجواب ان
تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة اذ يقال تحرك الجسم فتغيرت نسبته الى الثابتات وان
كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه لعدمها اى يكون عدم التغير وهو بقاء النسبة معللا بعدم الحركة
وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن نفس الحركة واليه اشار
بقوله لا انه حقيقتها اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين كون الحركة استبدال
الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة سند لمنع الملازمة فلا

تجديكم ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق فى الجواب عن الوجه الثانى ان الحركة الموجودة عندهم
فى الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى اخرها اى ثابتة له فى كل حد من حدودها الواقعة فيما
بين المبدء والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى التى تسمى التوجه والتوسط
ايضا واستبدال المكان من لوازمها اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لا عينها ولا يتم الدليل اذ ليس يلزم من وجود
هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيه اعنى الحركة لجواز ان يكون اللازم اعم فان استبدال الامكنة
اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن حركة
واما الحجر فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى
هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين
وجود الاخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما لزوم وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال
الحجر تبدل اوضاعه تبعا لتحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة اينية ليجب انتقاله من مكان الى
مكان اخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان مساويا للمتمكن واللازم
باطل لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اى بيان اللزوم انا اذا اخذنا
جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا كان مكانه مثلا ذراعا فى ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة جدا
طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه فى هذه الحالة اضعاف ذلك المكان
الذى كان له فى حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم يزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله
لانه قد اختلف مقداره بالفعل وان كانت المساحة واحدة وايضا زق الماء المملوء منه اذا اصب منه
بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كذلك قبل الصب وقد نقص المتمكن
الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا اصب منه
بعض الماء فقد انقص قربه من الاستدارة وايضا الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم
الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب
بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شئ
من هذه المحذورات الثلاثة واعلم ان الموجود فى نسخة الاصل وكثير من النسخ هكذا د الجسم اذا حفرنا
الخ فقد جعل هنا وجها رابعا من الوجوه الدالة على استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة
الوجه الثالث كما قررنا ومما يؤيد هذا المذهب وهو كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان
الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهواء فملاه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل
بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد
المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا فى اثبات الجهة بانه اى مقصد المتحرك بالحصول فيه موجود
حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى يقتضى
ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح

مناك موجود لمحيط بهذا الثقيل ولكنا ما يقصدم الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه وتلتصق
محيط المحدد الذى ينتهى اليه حركات العناصر اعنى مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون
موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود انحيط بهذا
الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف وايضا
فمن المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه ولا يتصور ذلك اى كونه مالئا له الا بان يكون فى كل جزء
من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن فى جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان
هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا وايضا فيكون الجسم فى مكانه بحجمه لا بسطحه فلو
فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا انه لم يوجد شئ
من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل جزء
من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما ادعى فى كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء
من الاناء وعدم دخول الهواء او شئ آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا او
محاطا باطرافه ولا شئ من المعدوم كذلك فلذا تكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عندما كان فيه ماء او
هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شئ منهما فى الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعد
عليه وقد اجاب عنه الامام الرازي بانه لا شك فى انه يلزم مما ذكرتم وجود البعد الا ان هذا المفروض
الذي هو الخلاء محال عندنا واللازم عن المحال جاز ان يكون محالا وايضا مما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه
الى الجسم المحيط والجسم المحاط شئ واحد لان المحيط مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد
من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط
بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون له اى للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر
محيطه والاخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه اى لانقول يجب ان يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان
يسمى احدهما فى العرف مكانا له دون الاخر انما الكلام فى الحقيقة وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط
فى الحقيقة المكانية فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الاخر ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد
اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شئ منه ولم يبق شئ منه خاليا عنه فلذلك كان مكانا
له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث فى المكان انه
البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما يماسهما
فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا فى الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عن الشاغل وجوزه
المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا يمنعون
الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد
الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين فى جواز المكان الخالى عن
الشاغل وخالفوهم فى ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى

قوله بمحيط المحدد آه الاضافة بيانية او لامية وتفسيره بمقعر فلك القمر ازالة لذهاب الوهم الى محيط الفلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا يقصده الخفيف المطلق وانما هى منتهى الاشارات ح حلى

قوله وقد اجاب عنه الامام الرازى آه هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء محال عندنا لا من طرف المتكلمين اذ ليس الخلاء محالا عندهم كما سياتى ح حلى

البعد المفروض لما مر من التقدير فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف
وغيره ومتصف بالتفاوت مقيسا الى ما بين جسمين آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شئ من المعدوم كذلك
فما بين الجسمين المذكورين امر موجود اما جسم كما هو راى القايل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راى القايل
به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى
وجوده فى الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه اذ لا تقدر هناك بحسب نفس الامر
فالنزاع فيما وراء العالم انما هو فى التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم
ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء ايضا
وعند المتكلمين بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم لهم فى اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان
الخالى عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب
الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء هى ما يكون اجزاؤها المفروضة متساوية فى الوضع
ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى
زوايا فاذا فرضنا صفحة يتساوى وضع اجزائها فان كانت ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم
الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز ان يكون فيها مسام نافذة الا
انه لابد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده
والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل بالبديهة واما لوجود
الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب والا صارت اصغر
مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى فاما ان يبقى او يذهب الزوايا فى الانقسام بالفعل الى غير النهاية
والكل باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء
فى السطح اما بسبب اختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض وبسبب حصول المسام فيه اما الاول
فلابد ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولابد من الانتهاء
الى سطوح صغار مستوية والا لذهب الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام فى اجزاء
السطح فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من
نقط متفرقة وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا
لاجزاء لا يتجزى يعنى اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان يتماسا بتمامهما او ان تماس شئ منقسم
فى جهتين من احدهما نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لا يتجزى اصلا
وانتم لا تقولون به اى بتماس الاجزاء التى لا يتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما
اما بالتمام او بالبعض الذي هو ايضا صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احدهما عن الاخرى دفعة
بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض احدهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة
العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلي ولم يرتفع عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما

قوله فنضع فيها اجزاء اخرى بل اجازي فى المسام ايضا وانما لم يلتزم ذكره هناك لعدم الاحتياج اليه فان قلت لم لا يجوز ان تبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيها جزء خارجي قلت الفرجة الواقعة فى الخلاء ان فرجة خارجة البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح فى المقصود اذ لا يحقق فيها الهواء بحسب الخارج كما لا يخفى فلا محذور اللهم الا ان يصار الى ما اشرت اليه من ان الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافته دون غيره من الاجسام التى لا تقبل التخلخل فتدبر ح حلى

قوله المقام الثاني المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدًا او لم يسم وسواء جعل متحققا موجودًا او موهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من يجعله نفيا محضا وعدما صرفًا لا يتحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث يتماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا تتجزى من الجانبين وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر

عن الاخر بالضرورة على قياس ما ذكروه في نفي الجزء من تفكك الرحى وهكذا نقول في سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاي جزء من اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة في جهتين كان ذلك الجزء الذي تنفع جزء لا يتجزى او ما في حكمه وهو ممنوع عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم آخر والا لزم تداخل الاجسام وانما يمتلئ او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالاخرة الى الوسط فعند كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامي مبني على ما هو مسلم عند الخصم لا برهاني مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اي الى الوسط من الاطراف بل قد تخلقه الله تعالى فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا تجوز عنده ان تكون الصفحة اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك شيء منقسم هو منطبق على مثله حتى يلزم خلو بل المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره اتصل به الهواء المجاور له في المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى ذلك التكلف في اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بجوازها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا بيان جواز الارتفاع دفعة اي في آن والحكيم منعه بل حكم باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان اذ لا تكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها مقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة في آن بل في زمان وانه اي الزمان منقسم الى غير النهاية اي لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفها الى الوسط فلا يلزم خلو لا يقال اذا رفعنا الصفحة حصل اللامماسة التي هي آنية عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت في آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للامماسة آن يوجد فيه المماسة فلا يوجد اللامماسة الا في آن آخر ولا بد ان تكون بين الآنين زمان ففي ذلك الزمان يتحرك الجسم من الطرف الى الوسط فلا الزام الثاني من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام تصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة قليلة جدا واللازم باطل بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه بحركته الى مكان آخر والفرض انه اي ذلك المكان الاخر مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام وهو اعني ذلك الجسم الاخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا يتداخل جسمان ضرورة ولا ينتقل الجسم الاخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اي انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الاخر عن مكانه اليه اي الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط بالاخر

وموقوف عليه فهو اي الجسم الاخر اذن ينتقل الى مكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في هذا الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا بد ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها وهذا الوجه الثاني ايضا اي كالوجه الاول الزامي مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله الجسم الذي قدامه اي قدام الجسم المتحرك حال انتقاله بحركته الى مكانه فيملأه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اي مكان المتحرك ليملأ مكانه فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا يتم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز ان يتخلخل ما خلفه اي يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملأ مكانه بمقداره الزايد من غير ان ينتقل ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اي ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلي له مكانا من غير ان ينتقل عن مكانه وبهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الى غاية يطيع ما خلفه او ما قدامه لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به يضطر الى قبول حجم اصغر مما كان وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء ينجذب اليه ما يقرب منه وينجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب فيضطر المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية كانا في مسافة كثيرة وان كانت ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا او مع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي هو المطلوب قلنا ممنوع كونهما كما ذكرتم بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها في حد نفسها ونسبتها الى المقدار الصغيرة والكبيرة على سواء فيخلع مقدارا ويلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور فانه دور معية لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الاخر اليه يقع كلاهما معا بحسب الزمان كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للاخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للاخر فيكونان كحركتي الاصبع والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه وانتقال الاخر اليه متوقفا على الاخر اي ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع

الانفكاك بمعنى التقدم معناه ههنا اى معنا ان التوقف بهذا المعنى ثابت بين الانتقالين بل لا
توقف بينهما اصلا او التوقف من جانب واحد فقط كما نبهناك عليه وقد اجيب عن هذا الالزام
ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة فى البحر اذ لا يعقل ثبوت خلاء فى الماء لانه سيال بالطبع يسيل
الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة فى قعر البحر لزم تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان
التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو مردود اذ يجوز عندنا ان
يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الاماكن الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون من الوجهين على
تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالى واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج
الى ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع المكان الخالى عن الشاغل سواء كان بعدا مفروضا او
موجودا بوجوه الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية فى مسافة خالية
فهى فى زمان لان كل حركة انما هى على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها
فى آن بل فى زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اى مساوية للاولى فى القوة المحركة
والجسم المتحرك ومقدار المسافة فى ملاء غليظ القوام كالماء فتكون هذه الحركة الثانية فى زمان اكثر من
زمان الحركة الاولى ضرورة وجود المعاوق الذى يقتضى بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة
الثانية فى عشر ساعات مثلا ولنفرض حركة ثالثة مثلها اى مثل الاولى ايضا فى القوة المحركة والمتحرك
ومقدار المسافة فى ملاء آخر رقيق كالهواء قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة
فى ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان فى الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما
كان المعاوق اكثر كانت الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كان اقل كانت الحركة اسرع والزمان اقصر
وهو اى المعاوق القوام يعنى قوام الجسم المالئ للمسافة الذى تخرقه المتحرك فان كان المعاوق عشر معاوق
آخر كالملاء الثانى بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق الاقل عشرا ايضا من زمان
المعاوق الاكثر كما فى مثالنا هذا واذا ثبت هذه المقدمات لزم ان تكون الحركة فى الخلاء مع انه لا معاوق
عن الحركة فى هذه المسافة والحركة فى الملاء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج المتحرك الى
خرقه ودفعه كلاهما فى ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه على سواء حيث لم يتفاوت بهما حال
الحركة فى السرعة والبطوء ولا اختلف الزمان ايضا معه لان البديهة تشهد بان للحركة مع المعاوق
وان كانت قليلة تكون ابطاء واكثر زمانا من الحركة التى لا معاوقة معها اصلا والجواب عن هذا
الوجه كما ذكره ابو البركات انه مبنى على مقدمة واحدة وهى ان تفاوت زمانى الحركتين الاخيرتين
انما هو بحسب تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك ممنوع
كون تفاوت الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم تكن الحركة لذاتها من حيث هى هى تقتضى زمانا
واقعا بازائها لكنها تقتضيه لان الحركة من حيث هى لا تتحقق الا على مسافة منقسمة يكون قطع بعضها
الاول متقدما على قطع النصف الآخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هى الا فى زمان وذلك الزمان

الذى تقتضيه ماهيتها يكون محفوظا فى جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وح لا يتم
تلك المقدمة التى بنى عليها الدليل واليه اشار بقوله والا اى وان لم تكن الحركة غنى مقتضية لذاتها
زمانا بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك القدر الذى تقتضيه ماهية الحركة من الزمان
هو الواقع بازاء المعاوق لا جميع الزمان فيكون تفاوت ذلك القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوقين
فى المثال المذكور لا اصل الحركة اى لا زمان اصلها فانه لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ فى
الحركات كلها لان مقتضى ذات الشئ لا يختلف ولا يتخلف ففى المثال المفروض وهو الحركة فى الملاء الغليظ
يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما فى الحركة الواقعة فى الخلاء فان ساعتها بازاء
دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذى هو الملاء الغليظ فهذه التسع يتفاوت بحسب المعاوق
ويكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشرا منها وهو عشر تسع ساعات وهى اى عشر تسع ساعات تسعة
اعشار ساعة واحدة فيضاف تسعة الاعشار الى ما تقتضيه الحركة لذاتها وهى ساعة فيكون حركته فى الملاء
الرقيق فى ساعة وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة بين وجود المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من
اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضى زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة فى ذلك الزمان اسرع الحركات
اذ لا يمكن وقوع حركة فى اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون حركة ما من الحركات اسرع
الحركات لانها واقعة فى زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له اى لذلك الزمان الذى وقعت فيه
تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه اى فى ذلك النصف كان الحركة الواقعة فى النصف اسرع
منها اى من الواقعة فى الجميع بالضرورة اذا اتحدتا فى المسافة فلا تكون تلك الحركة اسرع الحركات
فظهر ان ماهية الحركة لا تقتضى مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف
وهذا الجواب الذى هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسى انما يتم لو بين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان
الذى فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان امكان وقوعها فيه الا
بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يقال
الزمان الذى تقتضيه الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف تقع الحركة المحققة فى جزء وهمى
من الزمان ونحن نقول الزمان عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما تنقسم بالفرض الى اجزاء
هى ازمنة انقساما لا تقف عند حد وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا
تنقسم الا الى اجزاء هى حركات كما ان المسافة لا تنقسم الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة
وهذه احكام لازمة من نفى الجزء الذى لا يتجزى فان سلمته لزمك الاعتراف بان زمان اية حركة من
الحركات اذا جزئ على اى وجه اريد كان لكل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك
الجزء ايضا حركة واقعة فى جزء من اجزاء المسافة وهو فى نفسه ايضا مسافة فظهر من ذلك ان ماهية
الحركة من حيث هى صالحة لان تقع فى اى جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا تقتضى
الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل تقتضى مطلق الزمان والمسافة الموجود فى كل

جزء من اجزائهما فلا حاجة بنا الى دعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى
يحتاج فى ابطال اللازم الى بيان وقوع الحركة فى نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم تسلم نفى الجزء كان
هو الجواب فى الحقيقة وايضا فان الكلام من المعترض انما هو فى تلك الحركة المخصوصة لا فى مطلق الحركة اى
ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث هى تقتضى زمانا حتى يدفع بانه باطل اما لاستلزام وجود اسرع الحركات
او لان ماهية الحركة موجودة فى ضمن اى جزء من الحركة يوجد فى اى جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل
بان الحركة المخصوصة التى توجد فى مسافة مخصوصة تقتضى ذلك اذ هى باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك
والمسافة المعينة تقتضى قدرا من الزمان فان بديهة العقل تحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق
ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة
لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت على حسب تفاوته وما يكون بازاء
تلك الامور تتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوى تلك الامور فى
الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم تتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط فلا يلزم
محذور كما حققته وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبنى على امكان قوام تكون نسبة معاوقته الى
معاوقة الملاء المفروض اولا كنسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهى قوام
الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتاتى فيه تلك النسبة وبان المعاوق قد يكون من الضعف
بحيث يتساوى وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا تختلف الحركة بسببه الثانى من وجوه امتناع
الخلاء الجسم لو حصل فى الخلاء سواء كان بعدا موهوما او موجودا كان اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا
بلا مرجح لتشابه اجزائه فان البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف اصلا وكذا الحال فى البعد الموجود المجرد
اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة فاذا فرض حصول جسم فى حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه
به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه لحيز وطلبه لاخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص
له بالحيز الاخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه مالئ للاحياز
كلها اذ الخلاء الذى هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلئ به فلا اختصاص له بحيز دون اخر فلا ترجيح
فان قيل ليس كلامنا فى مجموع العالم وحيزه حتى تجاب بما ذكرتم بل الكلام فى كل جزء من اجزاء العالم
وما يحصل فيه ذلك الجزء من الامكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها
المعينة انما يكون لتلاقى الاجسام وتنافرها فان الارض لثقلها مثلا تقتضى الحصول فى الوسط الذى هو ابعد
الاحياز من الفلك وانت تعلم ان النزاع ههنا فى الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل لا فى ان البعد المفروض
او الموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا كان العالم مالئا للاحياز كلها فلا خلاء بهذا المعنى وايضا ملاء العالم لكل
الاحياز انما يتصور اذا كان المكان بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف
بمساواته اياه حتى يمتلئ به وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا موجودا لاستلزامه
ان لا يسكن جسم فى حيز ولا يتحرك عنه ايضا كما عرفته فاجيب بما ذكر من كون ذلك البعد مساويا للعالم

وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما بين الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمى
حجر الى فوق فلولا معاوقة الملاء لما انقطع الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو
بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما دامت باقية يكون الحجر متحركا الى الفوق وهى اعنى تلك القوة
لا تنعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذى فى المسافة فاذا كانت المسافة خالية لم تنعدم القوة حتى تصل الى
السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اى ما ذكرتم من الدليل على تقدير صحته انما ينفى كون ما بين السماء
والارض كله خلاء اذ ح لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء ولا ينفى وجود الخلاء مطلقا
لجواز ان يكون الغالب فى هذه المسافة الهواء الذى هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل القسرى حتى يبطل ويكون
مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفى نسخة المصنف وفيما بينهما اى بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا بان معدم
القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة فى ابتداء الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة هذا على رايهم
واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية
الاولى السراقات جمع سراقة وهى الآنية الضيقة الراس فى اسفلها ثقبة ضيقة وتسمى فى الفارسية
آب دزد فانه اذا مليت تلك الانية ماء وفتح المدخل خرج الماء من الثقبة الضيقة واذا سد المدخل
وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من الماء مع ان طبعه تقتضى نزوله الا لانه لو
خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل مفتوحا فلا يلزم الخلاء اذ بمقدار
ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق رأس الانية ليمكن سدها بحيث لا يدخل فيه الهواء
اصلا واعتبر ضيق الثقبة فى اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل الهواء
فى جانب اخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهى انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد طرفيها دقيقا
وتجويفه ضيقا جدا ويجعل طرفها الاخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون
غلظه مالئا لتجويفه الواسع فانه اذا مليت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسده
لم يخرج الماء من الطرف الاخر ثم انه بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة
ويقطع مسافة ولو وجد فى داخل تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدر ما اى لكان ينتقل الماء
الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشب
من داخل الى الثقبة الضيقة ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء فى الانبوبة لامتناع الخلاء
الثالثة ارتفاع اللحم فى المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت
فانه يرتفع اللحم فى داخل المحجمة وما هو الا لان الشان هو انه بعد ما يمص من الهواء ويخرج منها اى من المحجمة يستتبع
ذلك الهواء الممصوص المخرج منها ما يملاها من اللحم قسرا اى استتباعا قسريا ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم
سطوح الاجسام واذا القينا المحجمة على الحديد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها
لم يرتفع الحديد اما لان الهواء لا يخرج منها او لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقى فيملاها واذا وضعت
المحجمة على السندان وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان

قوله واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الجواب عن الوجهين

بارتفاعها الرابعة وكذلك يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الاخر ارتفع الماء
الى الماص مع ثقله واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم
لسطح الماء بسبب امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة
انا اذا وضعنا انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة
وبعضها خارجا عنها وسد رأسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة
والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شيء من الهواء عنها
انكسرت القارورة الى الخارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شيء من الهواء انكسرت الى داخل ولولا انها
مملوءة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم يتكسر بالادخال الى الخارج ولولا انها
يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها ثانيا اياها لم يتكسر بالاخراج الى داخل فدل ذلك على امتناع التداخل وامتناع
الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكر تم
من الامور الغريبة بسبب آخر مغاير لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه فهي اي العلامات المذكورة امارات
مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المصنف واعلم ان الامارات اذا كثرت واجتمعت
ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا يقع به للخصم الزام فهذه الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن
ان يفيد هم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلوب عندهم فروع على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء
منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم في مادة تجسم والا وان لم تحل في مادة فخلاء اي بعد
موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا ببعد جسمي تملؤه او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم
من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث
لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه
عن المادة من جوز ان لا يملاه جسم فيكون خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل
ومنهم من لم يجوز فيكون خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال
بالسطح ان فيما بين اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا اي في نفسه عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم
فهناك بعدان الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثاني عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس
هناك الا بعد الجسم الذي هو في داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا في الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك
يحتبس الماء في السراقات وينجذب في الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق فان الجسم
الواقع في الجسم بسبب كثرة الخلاء في داخله اعني ان يتفرق اجزاؤه ويتخللها خلاء يفيد ذلك الجسم خفة دافعة
له الى الفوق والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق

المرصد الثالث

في الكيفيات قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي
اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة
في تعريفه واقسامه الاولية اما تعريفه فانه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اي بالذات ومن

الكيف

فروع

قوله الفصل الاول في الكيف لا طريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين ليكون كل منها فصلا مجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ربما يقام الدلالة على استحالته ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى المركبة من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد ...

غير واسطة ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية
في الاجناس العالية فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا يحد اصلا ولا يرسم رسما
تاما ويجوز تعريفها الرسمي بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان تكون تلك الامور اجلى مما يعرف
بها من الاجناس العالية فلا يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض يتساويان في المعرفة
والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما في تعريف الاخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات
لانها ليست اجلى من الكم حتى تؤخذ في تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضي
القسمة عن الكم فانه يقتضي القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضي اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند
من قال انهما من الاعراض اي على القول بانهما موجودتان في الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية
فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما في العرض كما مرت اليه الاشارة وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج
العلم بمعلوم واحد بسيط حقيقي والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضي اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا بل بواسطة
معلومه والعلم الثاني يقتضي القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما من مقولة الكيف
وبالاجماع واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير عن الاعراض
النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها في انفسها مقيسة الى غيرها وان اقتضت
من انها لا تقتضي لذاتها النسبة وذكر بعضهم في موضع القيد الاخير قولنا لا يتوقف تصوره على تصور غيره
فان الاعراض النسبية تتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها
تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعني
المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما في النسب بل تصوراتها
موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال في الكيفيات المخصوصة بالكميات
كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة
بالحدود والرسوم واما اقسامه فهي اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة
بالكميات والاستعدادات اي الكيفيات الاستعدادية ومأخذ الحصر في هذه الاربعة هو الاستقراء
والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه
اي الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا الذي لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة
اولا وهذا الذي ليس محسوسا بها اما استعداد نحو الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية
قلنا لم قلتم ان الكمال الخارج من القسم هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال العيني ذوات الانفس فان
ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس
من الاجسام غاية انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه اولا حذفا لمؤنة الترديد الثاني من وجوه الحصر
قال ابن سينا في الشفاء الكيف ان فعل بالتشبيه اي ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فانها تجعل
غيره حارا وكالسواد فانه يلقي شبحه في العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله في الجسم هو التحريك وليس

محسوس كالحرارة فانها تجعل ما جاورها حارا وكالسواد

الكيف اقسام اربعة

نقلا قال الامام الرازي هنا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه
عند شروعه في الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما في الكم ولا في مقولة اخرى
سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا في الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين
كلاميه والاولى وان لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فالثاني هو المختص بالكميات والاول ان لم يتعلق بالكم فللجسم اي
فيكون ثبوته للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعني الاستعداد او نفسانيا
اي من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلتم ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه
فانه ممنوع كيف وينتقض هنا الحكم الكلي بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اي غير المحسوسة من الكيفيات
ليس كذلك اي ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم وايضا فقد اعترف ابن سينا في طبيعيات الشفا انه لم يثبت
فعل الرطب واليابس بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن
الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور في الشفاء ان يقال الكيف اما ان يتعلق بوجود
النفس وذلك بان يكون للنفوس وللاجسام من حيث انها ذوات النفوس او لا يتعلق بوجود النفس والثاني
اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثاني اما استعداد او فعل قلنا ولم قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفيات
المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه
وقد ذكره في الشفاء ايضا لكنه زيفه بما سنعرفه ان يقال الكيف اما ان يفعل بالتشبيه كما مر او لا والثاني اما ان لا
يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثاني اما من حيث الكمية او الطبيعة اي يتعلق بالاجسام
اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو الاستعداد نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما
في الوجه الثاني من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى اخره مع انه قد زيف ما ذكره في الشفاء من انه يصح
الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة في التقسيم لانها
غير عارضة للاجسام **الفصل الاول** في الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام
الاربعة وهي ان كانت راسخة اي ثابتة في موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل
سميت انفعاليات والا وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت الكيفيات
الاولى بذلك الاسم الذي هو الانفعاليات لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال الحاسة
فهي سبب للانفعال ومتبوعة له الثاني انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما بشخصها كحلاوة العسل
فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذي حدث بانفعال وقع في مادته او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت
ثابتة لبسيط لا يتصور فيه انفعال فقد توجد الحرارة التي هي نوعها في بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل
والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع في موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا
للانفعال من وجه وتابعا له من وجه اخر نسب اليه ثم انهم انما سموا القسم الثاني انفعالات مع ثبوت هذين
الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا
لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب اخر في التسمية بالانفعالات فقال

الكيفيات المحسوسة

وهو اي القسم الثاني يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن حاولوا
التفرقة بين القسمين فخصوا القسم الثاني باسم جنسه الذي هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه لما قلنا من سرعة
زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقي وانواعها اي انواع
الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة **النوع الاول** الملموسات المسماة باوائل المحسوسات
لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنه حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز
عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه واما ساير المشاعر فليس في هذه المرتبة
من الضرورة فقد تخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر
والثاني ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن ساير المحسوسات والسر فيه ان
الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اي خال عن الالوان لئلا يشتغل الحاسة به فلا يدرك كيفية المبصر
على ما ينبغي والذوق يتوقف على كيفية رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة
او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عنه
بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اي في هذا النوع مقا
خمسة **الاول** في الحرارة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعني الحرارة
وما يقابلها والرطوبة واليبوسة اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها
بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع وانما لم يذكر في العنوان البرودة لوقوع الاختلاف في كونها
وجودية وفيها اي في الحرارة مباحث خمسة احدها في حقيقتها قال ابن سينا في الشفاء الحرارة تفرق
المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا
ذكره في كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اي محركة الى فوق لانها تحدث في محلها الخفة المقتضية
لذلك فاذا اثرت الحرارة في جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اي في رقة القوام وغلظه ينفعل
الجزء اللطيف منه اي من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر
الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ابطأ وربما لم يبلغ الحرارة خفة تقوى
على تصعيده فيلزم بسببه اي بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات
في الحقيقة وهي تلك الاجسام المتخالفة في اللطافة والكثافة التي تالف منها الاجسام المركبة ثم تلك
الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما تجانسها لان طبايعها يقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام
الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن
طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها ومن جعل
هذا الذي ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ركب شططا اي بعدا عن الصواب وتجاوزا
عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم لما ذكر من حكمها ولان
ذلك الحكم المذكور الذي هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم يستقرئ جزئياتها

انواع الكيفيات المحسوسة خمسة

اولها الملموسات

الفصل الاول في الحرارة

مع كونها مقصودة في هذا الفصل

البحث الاول في حقيقة الحرارة

الجنسية علة الضم

قوله المبحث الاول اصول الكيفيات الملموسة اى التى لايخلو عنها شئ من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولاخفاء فى وجودها فما يقال من ان البرودة عدم الحرارة ليس بشئ ولا فى ماهيتها فما يذكر فى موضع التعريف لها تنبيه على بعض مالها من الخواص للافادة لتصورها والمشهور من خواص الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ماقال فى الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات وتحدث تحليلها الكثيف تخلخلا من باب الكيف اى رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وبتصعيدها اللطيف تكاثفا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء والوحدانية الطبع لخروج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل بمعنى انتعاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب

لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها لتعرفها اى معرفة هذه الاثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور لا يقال يكفينا فى تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة للحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الا يرى ماذكره المحققون من ان المحسوسات لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقايقها مثل مايفيد الاحساس بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها بيان حقايقها مزيد تبيينها عما عداها لا تصور ماهياتها واعلم ان هذا الذى ذكرناه من اثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتيام بين بسايط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتحام بين تلك البسايط وقوى التركيب فيما بينها فالنار تحرارتها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وح فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة فى ذلك الجسم متقاربة فى الكمية كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما التمانع والتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران كما نشاهد فى الذهب من حركة السريعة العجيبة فى البوتقة ولولا هذا العايق اعنى شدة الالتيام والالتحام بين اجزاء الذهب لفرقها النار كما يفرق اجزاء جسم لايشتد التحامها وليس عدم الفعل الذى هو التفريق لوجود العايق عن ذلك الفعل فى الذهب ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جايز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لا يكون غالبا جدا فيفيده الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر بالحرارة فلا يذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج فى تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق ولما علم مما قررناه فى تفسير الحرارة وهو ان نقول الفعل الاولى لها اى للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق بسبب ما يفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا احدثت الحرارة فى الجسم المركب بمجاورة النار مثلا حركة الاقبل للتصعيد قبل الابطاء وحركة الابطاء قبل العاصى فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها لمقتضى طباعها كما مر ولذلك اى ولما ذكرناه من ان الفعل الاولى للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية فعلية اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما تجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق الحرارة المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث اى ومن احوال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب الوضع وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث تخرج الجسم الغريب

انتعاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية ماسبق من جعل الغير شبيها لا مجردة افادة اثره اعم من الحركة وغيرها لتكون قوله فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم افضى به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان يميز الاجزاء الهوائية من المائية بها مايخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام البسائط ولا خفاء فى ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة وتبعه انضمام كل الى ما يشاكله لمقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسايط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما فى الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المانع لا ينافى كون خاصتها التصعيد والتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات شرح المقاصد

قوله وقد يقال الحار اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة الفايضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو فى اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التى تفيض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منها حرارة فى بدن الحيوان وهل فى كل من الكوكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار رام ذلك توسع واطلاق للحار على ما منه الحرارة وان لم يقم به معنى يسمى بالحرارة فيه تردد

عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو ان ينتعش تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب تحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فيفيد الجسم رقة القوام ويصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع فى كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما لرجوعه الى المذكور اى تحليل الحار بحرارته الكثيف وربما يورد عليه اى على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات انه قد يفرق الحرارة المتماثلات كاجزاء الماء فانها متماثلة ويصعدها الحرارة بالتبخير فيفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذينك الحكمين ويجاب بان فعلها فى الماء احالة له الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت فى الماء انقلب بعضه هواء وتحركه بطبعه الى الفوق ثم انه تختلط ويلتحق بذلك الهواء اجزاء مائية فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فيفعل الحرارة فى الماء احالة له الى الهواء لا تفريق بين اجزائه المتماثلة وبان فعلها فى البيض احالة فى القوام لا جمع فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد فى بعض النسخ وستفرقه عن قريب اى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير ثانيها اى ثانى مباحث الحرارة كما يقال الحار لما يحس اى يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل ولكن تحس بها بعد مماسة البدن الحيوانى والتاثر منه اى تاثر البدن من ذلك الشئ كالادوية والاغذية الحارة ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولنا فى معرفته اى معرفة الحار او البارد بالقوة طريقان الاول التجربة وسيظهر والثانى القياس والاستدلال من وجوه اربعة فباللون اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرد والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية وهو اضعفها اى القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل بالطعم على ما يجئ فى الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية يعاضد المؤثر الخارجى فى التاثير وح قوته فان الاقوى قواما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه بالصواب ان الحرارة الغريزية الموجودة فى ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفايضة من الاجرام السماوية المضية والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى الحقيقة فينفعل حر الشمس فى عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلابد ان يتخالفا بالماهية والحرارة الغريزية الملائمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التى لا يلائم الحيوة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى

وختلفوا فى الحرارة الغريزية التى بها قوام حيوة الحيوان فاختار الامام الرازى انها هى حرارة النار فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن ارسطو انها من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما يناسب جوهر السماء لانه ينبعث عنه يعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها تناسب البساطة السماوية فتفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هى من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هى الحرارة السماوية والنارية ويستند اثارها المختصة بها الى خصوصية حصولها فى البدن المعتدل وصيرورتها جزء من المزاج الخاص شرح المقاصد

المبحث الثانى فيما يطلق عليه الحرارة

المبحث الثالث فى ان الحرارات متخالفة بالماهية

قاومها الحرارة الغريزية أشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة
تدفع بها ضرر الحار الوارد حتى يدفع الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة مخالفة
البرودة فانها لا تنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية
عن ان تستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية ومنهم من جعلهما اي الغريزية
والنارية من جنس اي نوع واحد فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت سائر العناصر
وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها وتحرقها ولم يكن في القلة
بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان
ذلك الغريب تحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج ما يعسر معه على الحرارة
الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس في الماهية بل في كون الغريزية
داخلة في ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه
لكان كل واحد منهما تفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المصنف بقوله فالغريزية هي الحرارة النارية
التي خرجت عن صرافتها واستفادت بالمزج مزاجا معتدلا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا
ارادت الحرارة الغريبة او البرودة تفريقها اي تفريق اجزائها وتغييرها عن اعتدالها عسر عليها ذلك
التفريق والتغيير والفرق بين الحادثين الغريزي والغريب انما احدهما جزء المركب والآخر خارج
عنه مع كونهما متوافقين في الماهية رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه وقد انكره
ابو البركات واليه الاشارة بقوله قيل اذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب ان يتسخن الافلاك
سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة وتسخن لمجاورتها العناصر الثلاثة التي هي في وسط الاثير
والافلاك بمنزلة القطرة في البحر المحيط فتصير هذه الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك
عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها في تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة
اصلا ولا بد في وجود الحرارة مع المقتضي الذي هو الحركة من وجود القابل ح فلا يتسخن الافلاك
بسبب حركاتها فلا يتسخن العناصر بالمجاورة وليست العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة
سطوحها لا يتحرك بحركة الافلاك فيتسخن بالنصب على انه جواب النفي والحاصل ان مقعر فلك
القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الاخر فاذن اجرام الافلاك
ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما واعلم ان كلامهم مناقض لهذا الذي ذكروه
ههنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك فسيأتيك في موقف الجواهر انهم قالوا النار تتحرك
بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح فان الافلاك
عندهم تحرك بعضها بعضا ولا خشونة في سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى في الجواب ان يقال
النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقي العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقي لان برودة
الطبقة الزمهريرية تقاومها خامسها البرودة قيل هي عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا

قوله واستفادت بالمزج مزاجا معتدلا قيل الاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة حسن چلبي

المبحث الرابع ان الحركة تحدث الحرارة

قوله بمنزلة القطرة في البحر المحيط اشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير حسن چلبي

المبحث الخامس البرودة عدمية او وجودية

واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا وعلى
هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويبطله اي هذا القول انها اعني البرودة محسوسة كالحرارة
والعدم لا يحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان
البرد يشتد ويضعف ويعدم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا ثم يضعف
ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق في هذه الاحوال على جوهره الذاتية
فلا يكون البرودة امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع بين
المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا

المقصد الثاني في الرطوبة واليبوسة

وفيهما مباحث احدها الرطوبة سهولة الالتصاق اي كيفية تقتضي سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه هذا هو المختار في تفسير الرطوبة عند الامام الرازي قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما
ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان
شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل
اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه
وكذا الحال في الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل فهي سهولة اي الرطوبة
كيفية يقتضي سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضي سهولة
الالتصاق والانفصال والثاني ما يقتضي سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة في ان الماء يوصف
بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثاني قلنا هو اي العسل ادوم التصاقا
واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون
ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة
الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء
بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه
ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا في تفسيرها بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال
الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا ايبس
فما هو جوابكم هو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال معتبرة في حقيقتها والعسل وان فرضنا انه سهل
اتصاله حتى زاد في سهولة الاتصال على الماء لكن يعسر انفصاله فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا
من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم نقول يبطل تفسيره اي تفسير ابن سينا
للرطوبة بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء رطبا بل يكون ارطب من الماء لانه ارق قواما
منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة واتفقوا اي الجمهور على ان خلط الرطب باليابس
يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك
التقدير اعني كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب يفيد التراب الاستمساك عن التفرق

الرطوبة واليبوسة

المبحث الاول في حقيقة الرطوبة

قوله اي كيفية يقتضي آه فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبي وليس من مقولة الكيف حسن چلبي

قوله ولا شبهة في ان الماء آه قد يمنع ذلك لجواز ان يكون رطوبته باعتبار امر مجهول الماهية حسن چلبي

وبطلانه بيّن لان خلطه يزيده تشتتا وتفرقا وزعموا ان النار يابسة عندكم وهذا التعريف
الذي ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب لانها ارق قواما من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا
للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك في النار البسيطة اى لا نم ان النار الصرفة البسيطة اسهل
قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية في سهولة التشكل حتى يلزم ان يكون الارق اسهل
قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال
وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن كونها ارطب العناصر وثانيها اى ثاني
المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء سواء كانت متفاصلة في الحقيقة
متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس
برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السايل وفي الملخص ان السيلان
عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس ليدفع بعضها بعضا وعلى هذا
التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على راى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس
وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهى اما عسر الالتصاق والانفصال اى كيفية تقتضى عسرهما
على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثاني لها قال الامام
الرازى لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام التي نشاهدها ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله
اما الثانية بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث يتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة
هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما الحاصلات سهلة الانفراك بين اجزائه
الصغيرة الصلبة التي يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر
فيسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا وجدته في مباحث ابن فرق الثابت هذا الكلام
منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص ان من
الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون
الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا
عسر الانفكاك ولكنها متصلة بالحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعة
تلك الحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذي يسهل
تشكيله باى شكل اريد ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدي
الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذي يصعب
تشكيله ويسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث
تناسب ما نحن فيه الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا اجساما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب
هو الذي يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذي التصق
ذلك بالجسم الرطب بظاهره والمنتقع هو الذي نفذ ذلك الرطب في عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم

قوله والجواب منع ذلك في النار البسيطة فيه بحث لان هذا الجواب بان يكون النار التي عندنا ارطب من الماء وقد يجاب عن الاول بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار لا يتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف اشكال الانار يستتبع اختلاف اشكالها كالاجنحى وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا واطبقت من فوقها باناء مسدس مثلا فالظاهر ان النار ايضا يتشكل بذلك الشكل حسن چلپی

المبحث الثاني ان الرطوبة مغايرة للسيلان

المبحث الثالث اليبوسة تقابل الرطوبة

قوله واما مثل البلة قد يعد في الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنها فهي الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي ما يقتضى صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في القند ولسرعة التاثر من الملاقى كما في الورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها والتخدر وهو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية واللذع وهي كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبداهما لا نفسهما شرح المقاصد

الرطب الجوهر اذا جرى على ظاهر جسم اخر والجفاف عدم البلة عن شيء من شانه وقد يطلق كل من
الرطوبة والبلة بمعنى الاخر كما ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة ا رقة القوام وهى
المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها ب قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا ج سرعة التاثر
عن الملاقى د الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعانى الثالث زعم بعضهم ان رطوبة
الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم اخرون
ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين
محتمل الرابع هل يوجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة ينافيهما كالحمرة بين السواد والبياض
او لا يوجد الحق انه غير معلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه الخامس في المباحث المشرقية
ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت عدمية والا احتاجت الى قابلية اخرى فلتسلم
وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلا تكون هذه القابلية معللة
بعلة زايدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على تفسيرهم فالاشبه انها ليست محسوسة
لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء العند
الساكن محسوسة فكان الهواء دايما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا
يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة
الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل
الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد
ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول
كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه

المقصد الثالث

في الاعتماد وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سياتي وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن
سينا في الحدود ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه من الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه
بان الاعتماد علة للمدافعة وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف فيه اى في وجود الاعتماد
المتكلمون فنفاه الاستاد ابو اسحاق الاسفراينى واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضي
بالضرورة اى قالوا ثبوته ضرورى ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا
وميلا الى الجهة السفلى ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس ميله الى الجهة العلو
وهذا الذى ذكروه انما يتم في نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدا
المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج في وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثبات امر يوجبه اى
يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها لم يختلف
في السرعة والبطء الحجران المرميان من يد واحد في مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا
في الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى تكون مدافعة الكبير اقوى

قوله المبحث الثاني قد يراد بالاعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدا المدافعة فيفسر بكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وسيجيء بيان تحققه ومغايرته للطبيعة ويبقى الاشتباه في انه من اى قسم من اقسام الكيف شرح المقاصد

الاعتماد

فيوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا يوجبه ولا مبدأها اى وليس ايضا فيهما على ذلك
التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا تختلف حركاتهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار
الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق
داخلي اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدأها ولا معاوق داخلي غيرهما يوجب تساويهما في السرعة
والبطوء واجاب عنه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان الطبيعة
الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر
ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا
وستقف في اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات يفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث
وقد يحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في
الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس
المدافعة فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه
ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا
غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة
الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة
وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك فظهر ان
للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اى ثاني مباحث الاعتماد ان المدافعة
غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد في الحجر المسكن في الهواء قسرا مدافعة نازلة ونجد في
الزق المنفوخ فيه المسكن في الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها اى للاعتماد انواع متعددة
بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه
كلها متضادة بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد
أم لا يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين
ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس
كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعي الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضي للحركة يمنة او يسرة
فهو نزاع لفظي مبني على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من
جهات الانسان واطرافه التي هي القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت فان الانسان
يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب وفيه
ابتداء الحركة تسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة
الابصار تسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن
عند العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات

قوله واما تسميتها بهما فبعيدة جدا لان الطبيعة جوهر فلا تكون من مقولة الكيف حسن چلبي

المبحث الثاني

المبحث الثالث للاعتماد انواع

تحقيق الجهات الست

ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام
وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة الجسمية
المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست
الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم وطرفا الامتداد
الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن
قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد
فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اى انحصار الجهات في الست
وهم باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وما ذكروه في بيان ذلك الانحصار
ليس بشيء اما الوجه الاول العامي فلانه اعتبار غير مطبوع اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة
بالماهية ولذلك قد يتبادل الجهات فيصير اليمين شمالا وبالعكس والقدام خلفا وبالعكس وهو ظ
واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات
الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اى مثبتا لجهة
حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اى غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب
شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى واما الوجه الثاني الخاصي
فلانه ليس في الجسم بعد بالفعل لما مر من انه ليس فيه الا الاجزاء التي هي الجواهر الفردة والابعاد
المفروضة لا نهاية لها وعلى تقدير وجود البعد في الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا
في تحقيق الجهات ونحن نقول ففي المكعب وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات ست وعشرون
بعدا اى طرفا وجهة بحسب سطوحه الستة وخطوطه الاثني عشر ونقط زواياه الثماني
قال الامام الرازي لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطي
طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحي اذا كان مربعا اطراف اربعة هي خطوطه المحيطة به وان
اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التي هي جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس
وغيرهما من السطوح والحال في الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط
اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط
كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل
للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير
المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحد
منهما جهة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة
الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات

قوله واذا استلقى الانسان هذا ترويج لكلام المتن والا فتحقق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا نعم يحصل معها صفة اخرى حسن چلبي

قوله فلانه ليس في الجسم بعد اى خطي على ما اعتبر الخاصة من خطوط الاثني عشر هذا على اعتبار التداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون قوله وجب ان يكون للامتداد الخطي طرفان اراد الامتداد الخطي الغير المستدير كما لا يخفى حسن چلبي

الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية
فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات
ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم
اذ تمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات المطلقة وسمي باسمائها وانما
حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان
بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض
والماء وايضا فهاتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا
وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما وما ذكر من حال
المستلقي لا يخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت
نعم يتصف الفوق والتحت بوصفين اخرين باعتبارين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات
فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء
والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي راس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان
كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان راس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان
الجانب الذي يلي راس احدهما يلي قدم الاخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا
بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والراس بل هو متعلق بالفعل المذكور
ومعناه ان لراس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولا شك انا اذا فرضنا
قدم احد هذين الشخصين جنب راس الاخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا
ثبت ان الجهة الحقيقية اثنان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سياتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما
عداهما اعتمادات غير طبيعية وجعلها القاضي هنا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل
القاضي الاعتمادات بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية فقط وهي كيفية واحدة
بالحقيقة فتسمى تلك الكيفية الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وقس على ذلك حالها
بالنسبة الى سائر الجهات وقد تجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد
من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات
اما متضادة او متماثلة فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا تجتمعان
ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال اخرون الاعتماد في كل
جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا تجوز اجتماع الاعتمادات الست في
جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود
الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتفرع على تعددها كما ذهب اليه الطائفة الاولى لما
اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى الفوق

فانه يجد فيه ممانعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل الجاذب له اليه اي
الى الاسفل يجد فيه ممانعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالبا
له اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الى جهتين فانه يجد كل واحد منهما فيه اعتمادا
ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات
الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات
متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول بعيدا من القول بالاتحاد الذي اختاره القاضي
فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه رابعها اي رابع مباحث
الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية نحو
احدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد
على نفس الجوهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ
ابو اسحاق فانه قال في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا واخر منها خفيفا وذلك
لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالخفة والثقل بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد
الجواهر والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة ويبطله ان
الزق اذا ملئ ماء ثم اريق الماء اي صب وملئ زيبقا فان وزن ما يملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة
لوزن ما يملؤه من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيبق والماء ضرورة التساوي
الحاصل بينهما اي للزيبق والماء وهو الزق المعين فلابد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال
بان في الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا اما للقادر المختار واما لسبب اخر لا نعرفه وح لا يساوي
اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها مكتنزة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا
القول باطل كما اشار اليه بقوله فكان يجب على ذلك التقدير ان يكون زيادته اي زيادة الخلاء على
اجزاء كزيادة وزن الزيبق عليها اي على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عليه انما هي
زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء في الماء وهو اعني وزن الزيبق ربما كان اكثر من عشرين
مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزء خلاء فالفرج بينها بين اجزاء الماء عشرون
مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان يكذبه الحس الشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية
خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اي الميل
اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو الميل
القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن
الارادة وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركته الارادية او لا وهو الميل الطبيعي كميل
الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني
لا قسري لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور

اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما اذا اسقط الانسان عن السطح وكذا الحركات مخصوصة بهذا
الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية وينتقض ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلاثة المذكورة
بحركة النبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض لتروح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعة
مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره لانهم حصروا الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة ومعنى حركة
النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر اذ ليست حركة النبض صادرة عن شعور وارادة
ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروها فيهما اي ان لم يحصروا الطبيعية في الصاعدة والهابطة كانت
حركة النبض طبيعية كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعني بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا عن
المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى
المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة لا تكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى
يجاب بان طبيعة الماء يقتضي صعوده وينبوعه اذا كان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع
الهواء فيجوز ان تكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذي في جوفه سخونة يحتاج
في دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح
يحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء اخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح
فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض
بالدفع وقيل القاسر اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين
فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما يستتبع
حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال
ايضا ان حركة النبض مركبة والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بحركة ووجها
عنها اما الميل الطبيعي فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدأه لا يتحرك
بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى للحركة الطبيعية الا ما مبدأها القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك
ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم للميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان
لامتناع قطع المسافة المنقسمة في ان لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها وليكن ذلك الزمان
بالفرض ساعة ولنحرك ذي مبدأ الميل الطبيعي ان يتحرك بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة
ويقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعي وليكن الزمان
الاكثر عشر ساعات فلنحرك اي فلجسم اخر ميله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك في تلك المسافة
بتلك القوة المحركة ويقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهي
بالعشر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهي لا معه في السرعة والبطوء لانهما
قطعتا مسافة واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في مسئلة الخلاء فانقله
الى هنا ولبعضهم في هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد

حركة النبض

قوله في الصاعدة والهابطة اي الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئا منهما الا انها مركبة منهما قوله فان لم يحصروها فيهما آه قال المص في مباحث الحركة قد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة او التي على وتيرة واحدة قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك آه في العبارة مساهلة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة

الميل الطبيعي

من السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الحركة الاولى ايضا ابطأ من الاخرى على التقدير
الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطوء فان
كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطوء بان
تتخيل ملاءمة حد من حدودهما وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة
وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك
لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها يطلب
الحصول في المكان الطبيعي فيكاد يقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن وكذلك القاسر اذا فرض
تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه اذا لم
يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر اخر يعاوق المحرك في تاثيره اذ لو لم يعاوقه لم
يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه
فالخارج هو قوام ما في المسافة من الاجسام فيحسب تفاوتها في الرقة والغلظ كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركة في السرعة والبطوء وغير الخارج هو المعاوق الداخل ولا يتصور في الحركة الطبيعية
معاوق داخلي لاستحالة ان يقتضي الطبيعة شيئا ويقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات
بل في الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج
الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا فلذلك يستدل بكل واحد من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء
ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او
نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع
الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله
بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى
يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره المصنف الحكم الثاني ان الميل الطبيعي معدوم
اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب للحاصل وهو غير معقول او
الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا للغير فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع وانه باطل وهنا
الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون مبدأها
فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل
وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة
ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله
في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله
منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من

قوله عن مبدأ ميل طباعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو مصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفساني مصدر لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا ولهذا المعنى قال المص العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه ان الثابت لزوم مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح حفظه

الحيز الطبيعي للحجر

تفصيله ٢١٠ ٢٢٥

الميل القسري

اجزآئه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هنا المطلوب
حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة فى ساير اجزآئه واذا كان الثقيل ليس له
اجزآء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه مدافعة اصلا لا فى كله لانه واجد
للحالة المطلوبة له بالطبع ولا فى اجزآئه اذ ليست موجودة بالفعل واما الميل القسري فاثبتوا له ايضا
حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذى يرمى الى السفل
يكون اسرع نزولا من الذى ينزل بنفسه مع تساويهما فى الحجم والثقل فقد اجتمع فى الاول ميل طبيعي
وميل غريب بسبب القاسر ولذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها
مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما
على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز
اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهوآء يعاوقه وبقدر تلك المعاوقة يحصل الفتور
فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء
كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوايق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون
الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين
وهذا باطل لما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى
على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة
اشد واقوى الثاني انهما اى الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان الى جهتين الحق انه ان اريد بالميل
المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة بالضرورة اذ يستحيل
ان يكون فى شىء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس فى الحجر المرمى الى فوق مدافعة
هابطة وان اريد بالميل مبدأها فنعم اذ يجوز اجتماع مبداء المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة
اخرى بل يجوز اجتماع هاتين المدافعتين مع مبداء الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
اذا اختلفا فى الصغر والكبر تفاوتا فى قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبداء
المدافعة القسرية قطعا وذلك المبداء قوة استفادها المتحرك من القاسر ويثبت فيه زمانا الى ان
يبطلها مصاكات مما يماسه ويخرق به بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما
مبداء المدافعة الطبيعية لما تفاوتا فى قبول الحركة فقد اجتمع مبداء مدافعتين الى جهتين بل
اجتمع احديهما مع مبداء الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند الى الطبيعة فان طبيعة
الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية
الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبداء المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن
لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه
واما الميل النفساني فهو الميل الارادي وسيأتيك فى ابحاث الارادة ما تعطفه وتضم اليه

الميل النفساني

المبحث السادس

اى الى الميل النفساني فينكشف لك حاله زيادة انكشاف سادسها اى سادس مباحث الاعتماد
فى اختلاف المعتزلة فى الاعتمادات فمنها اى من اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامه
اى انقسام الاعتمادات الى اعتماد لازم طبيعي وهو الثقل والخفة الثابتان للعناصر الثقيلة
والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عداهما كاعتماد الثقيل الى العلو اذا
رمى اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او وما اى كاعتمادى الثقيل والخفيف الى ساير
الجهات اعنى القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا فى انها هل فيها تضاد فقال ابو على الجبائى
نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التى تجب بها وبطلانه انه تمثيل خال عن الجامع فانه يرجع
الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما وانى يلزم من تضاد الاثار
التى هى الحركات تضاد اسبابها التى هى الاعتمادات فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة
بحسب شروط مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون
بشرط الحصول فيه وايضا فالفرق قايم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين فى حيزين
فانه اذا تحرك الجوهر الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة منهما الحصول فى حيز واقع فى تلك
الجهة غير الحيز الاول الذى تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين
من الحيز الاول فى تينك الجهتين واجتماع الكونين محض ضرورة فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد
فى حالة واحدة يمتنع ان يكون فى حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة فى
الاعتمادين فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة فيبطل القياس
التمثيلى الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة
وهل يتضاد الاعتمادان اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما
الاول وهو جزمه بانه لا تضاد للازمة مع المجتلبة فلما علمت ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة
هابطة يجدها الرافع وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه ايضا مدافعة صاعدة يجدها الدافع
له اى الرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني
وهو تردده فى انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فلان الحبل المتجاذب
على سبيل التقاوم حتى سكن كما هى فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين كل منهما اى يجد الجاذب مدافعة الحبل
له بالضرورة فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لو لا جذبه اياه
الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا
جذبه له لتحرك ضرورة فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن
الذى تمنع عن التحريك فان كل واحد من الجاذبين منع بجذبه ان يحركه الاخر فيه مدافعة الى جهته فلا
اجتماع سنان بين اعتمادين ومنها اى ومن اختلافاتهم ان الاعتمادات هل تبقى فمنعه الجبائى من غير
تفصيل ووافقه ابنه فى المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده وللجبائى فى عدم

بقاء الاعتماد مطلقا وجهان الاول لو بقى الاعتماد اللازم فى جهة السفل مثلا لبقى الاعتماد المجتلب
فى تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اى المجتلب
يشاركه فى اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا وهو اعنى الاشتراك فى الاخص يوجب
الاشتراك مطلقا اى فى جميع الصفات عند ابى هاشم القايل بالتفصيل فيلزمه ح ان يشاركه المجتلب اللازم
فى البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نم كونه اى كونها ذكر
اخص صفة النفس بل ذلك اى اخص صفة النفس عند ابى هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا
مجتلبا وليس شىء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام الوجه الثانى لا فرق فى اجناس الاعراض
التى تمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرهما بين المقدور وغيره فوجب ان تكون الحال فى الاعتماد
كذلك فلا يكون فرق فى امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم قلنا ما ذكرتم
تمثيل مجرد بلا جامع لانه يرجع الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات وبين الاصوات والحركات فى عدم
الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور فى امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة يقتضى ذلك
لجواز ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة
او غير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك فيجوز ح ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء
اللازم واما ابو هاشم فيدعى الضرورة فى بقاء الاعتمادات اللازمة اعنى الثقل والخفة فى الاجسام الثقيلة
والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اى ببقاء الاعتمادات اللازمة كما فى الالوان والطعوم فان الاحساس كما
يشهد ببقائها يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل فى الاجسام ومنها انه قال الجبائى موجب الثقل الرطوبة
وموجب الخفة اليبوسة يعنى ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة
فانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التى كانت موجودة فيه قبل العرض
واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اى صار كلسا وهو فى الاصل الصاروج المركب من النورة
واخلاطها وترمد اى صار رمادا اذ النار تزيده يبسا بافنائها للرطوبة القليلة التى كانت فيه حافظة للتاليف
فيتفتت ويتخلل ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا فى
الماء والزيبق فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك
به الجبائى ان يقال الرطوبة التى فى الذهب الذايب واليبوسة التى فى المتكلس غير موجودين فيهما قبل
مماسة النار حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها وانما حدثت الرطوبة واليبوسة فيهما
عندها باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة وهما اى الذهب وما فيه المتكلس قبل اى قبل مماسة
النار سيان متساويان فى اليبس مع تخالفهما فى الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة
كما توهمه كيف وما ذكره غير مطرد فى الاحجار المكلسة التى اوقد عليها النار مدة مديدة حتى فنيت
رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان الاجزاء المائية
الظاهرة فى حال الذوبان موجودة فى الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية موجودة

فى الاحجار الصلبة التى تجعل مياها سيالة بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج هذه
الفاء جواب اما اى القول بوجود الاجزاء المائية فى الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج عن حيز
العقل ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز ح ان تكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولهذا قال
الاستاد ابو اسحاق لا نم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع المعاينة
بابعد من دعوى الرطوبة فى الاحجار المحسوسة يبوستها ومنها انه قال الجبائى الجسم الذى يطفو على الماء
كالخشب مثلا انما يطفو عليه الهواء المتشبث به فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق
بها ويمنعها النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث
به الهواء فلذلك يرسب فى الماء قال الامدى يلزم على الجبائى ان الذهب يرسب فى الزيبق والفضة
تطفو عليه مع ان اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اى عن
الجسم الطافى الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة فى الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه
والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص
وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها فى الجسم الطافى او الوضع الحاصل
بين الهواء واجزاء الطافى افادها اى افاد الاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال
يعنى ان الجسم الطافى جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث تمنع
انفصال الهواء عن ساير الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال
فلا يلزم على شىء من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب ساير الاجزاء وقال ابنه ابو هاشم
انه الثقل والخفة اى الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما اى الثقل والخفة امران حقيقيان عرضان
للجسم فى نفسه كما مر يقتضى احدهما الرسوب والاخر الطفو ولا اثر للهواء فى ذلك اصلا ويلزمه امران
الاول ان الحديد يرسب فى الماء فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا ذلك الحديد الذى جعل صفيحة على
الماء مع ان الثقل فى الحالين واحد فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا الثانى ان حبة حديد
يرسب فى الماء والف من خشبا لا يرسب فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء
كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على المقصود الاصلى من البحث السادس
بيان اختلافات المعتزلة فى الاعتمادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية
فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما فى الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه
بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه الى تحت وان كان الجسم مع
مساواته للماء فى الحجم مثله فى الثقل نزل فيه بحيث تماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء فلا يكون
طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع التساوى فى الحجم اخف منه اى من الماء نزل فيه
بعضه وذلك البعض النازل يكون بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان ذلك الماء الذى ملئ به مكانه موازيا
ومساويا فى الثقل لذلك الجسم كله ويكون نسبة القدر النازل منه فى الماء الى القدر الباقى منه فى خارج

قوله قال الامدى يلزم على الجبائى آه
انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين
طفو وطفو والا فكلام الجبائى على
فى الطفو على الماء وقضية الزيبق
لا تقرب لها حينئذ
صح

تفريع

كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين يعلم بالمقايسة على القسم الاول
فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لا ينزل فى الماء لاحتياجها الى ان تنحى من تحتها ماء كثيرا
وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلل
الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها
ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة
دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتات له الانفصال عنها
ولما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراض المذكور
عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله تعالى فى الجسم
فيقتضى اختصاصه بحيز والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله تعالى فى الراسب ومباينات
تخلقها الله تعالى فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم
المشهورة ومنها انه قال الجبائى للهواء اعتماد لازم صاعد ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء
بل ينفصل الهواء منها ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث
الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد
ويرسب المتسفل وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب والوضع موجبا للتلازم ومانعا عن
الانفصال كيف اى كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذى فيه اى فى الخشب لم يبق على كيفيته
المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حتى
يرسب الخشب فى الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوى ولا سفلى بل اعتماده
مجتلب بسبب محركه ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد
مما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل وكاؤه
شق الهواء الذى فيه الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان
يكون ذلك الصعود والخروج لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقله وطلبه وقوة عصره
اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان
ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة وخروجا
وليس كذلك فظهر انه يقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه
قال الجبائى لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما اى للحركة والسكون هو الحركة
كما نشاهده اى نشاهد التوليد فى حركة اليد لحركة المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح
فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وكما نشاهده فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع
الذى يقصده الحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم يوجد حركة فهو متولد منها
لا من الاعتماد الذى فى الحجر وقال ابنه المولد لهما اى للحركة والسكون هو الاعتماد لا الحركة

قوله على ما قاله الحكماء وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم فى الحجم حسن چلپى

قوله بسبب كون وفى بعض النسخ بسبب سكون قال الامام الرازى فى اول كتاب الاربعين فى تقسيم الممكنات والكون عبارة عن حصول الجوهر فى الحيز ويندرج تحت الكون اربعة اشياء الحركة وهى عبارة عن حصول الجسم فى حيز بعد ان كان فى حيز اخر والسكون وهو عبارة عن الجسم الواحد فى حيز واحد اكثر من زمان واحد والاجتماع وهو عبارة عن حصول المتحيزين فى حيزين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث والافتراق وهو عبارة عن عكس ما ذكرناه انتهى كلامه فالنسختان صحيحتان ابو المعالى

قوله ويرد عليه ان الزق الخ الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا صريحا والوكاء بكسر الواو والمد الذى يشد به راس القربة حسن چلپى

قوله لضغط الماء ضغطه يضغطه ضغطا زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغط القبر وهذا النظر الذى اورده المص اشارة الى ما ذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ فى الاشارات صريحا بما ذكره الشارح حسن چلپى رحمه الله تعالى

قوله السكون اللازمة متعلقة وكذا فى حركة المفتاح بالضمير البارز فى نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد حسن چلپى

لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود يمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب كذلك وادعم
بدعامة ثم اعتمد عليه معتمدا الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة
فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك
المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما
هوى اى سقوطه الى تلك الجهة الا للميل الذى احدثه فيه الاعتماد عليه الثانى حركة اليد
متاخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام
والمتاخر لا يولد المتقدم وفيه نظر اذ لا تاخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما
بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون
حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن عياش من البصريين يتولدان اى يتولد الحركة والسكون من الحركة تارة
ومن الاعتماد اخرى لمتمسكيهما فان تمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على الحصار
تولدهما فيه وتمسك ابنه دل على تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب تجويز
تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام
المبنى عليه باطلا ايضا لكن الامدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما ان حركة المفتاح
متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول
بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهى ان من حرك يده
كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر
والاظفار وح كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا
يجوز ان تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها
بها فلا يثبت ح استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لا نم ان حركة العمود بدون حركة المعتمد
الدافع لها ولا نم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان ح كون حركة الحجر مترتبة
على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائى فى الحجر المرمى بالقسر الى فوق اذا عاد هاويا
نازلا ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما يتولد من الحركة
لا من الاعتماد وقال ابنه بل هى متولدة من الاعتماد الهابط الذى فى الحجر بناء على اصله من ان
الحركة انما يتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف وهذا فرع الخلاف الذى قبله
ثم قال وعلى الراى فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة
فى الصعود الثابتة للحجر المقسور تولد حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة
فهو تحكم بحت بل كان يجب ان يذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة
حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثانى فلان الاعتماد الهابط الذى فى الحجر اذا كان يوجب النزول
فليوجبه اولا اى فى ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا

قوله وفيه نظر الاولى ان لا يذكر ههنا حذرا عن شوب اللغوية فانه سينقله عن الامدى بعد اسطر حسن چلپى

الحركة الصاعدة والهابطة هل بينهما سكون

صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل في الاعتراض على الرأيين وفيه نظر لان الحركة القسرية تضعف كلما بعدت عن المبداء القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها منضمة الى مقاومة ما في المسافة من الهواء الذي يحتاج المتحرك الى خرقه فليست طبقاتها متماثلة حتى يجب تساويها في الاحكام فقد ينتهي الحركة الصاعدة في الضعف الى ما يوجب اى الى طبقة توجب الحركة النازلة التي هي ضدها دون الصاعدة التي هي مثلها فان الشيء لا يؤثر في مثله الا اذا كان قويا في الغاية وقد يؤثر في ضده مع ضعفه فاندفع الحكم عن الجبائي والاعتماد اللازم الذي في الحجر مغلوب في الاول اى في ابتداء الحركة بالمجتلب الذي فاده القاسر ثم تضعف المجتلب قليلا قليلا لمقاومة الطبيعة والمخروق في دفعه حتى يصير المجتلب مغلوبا واللازم غالبا وح يوجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر في توليد الحركات فاندفع الحكم عن ابنه ايضا ومنها انه قال اكثر المعتزلة انه ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه يقتضي الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شيء هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا وقال الجبائي لا استبعد ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون ورتما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب في اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم يغلب الاعتماد النازل فينزل الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوي وعنده اى عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور ح حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوي فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اى الاستدلال الذي نصر به مذهبه لا يوافق مذهبه لان هذا الاستدلال مبني على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائي لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ بحث توليد الاعتماد لهما اى للحركة والسكون خلاف اصله فلا يمكنه الاستدلال به بل حقه ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا يوجب له سكونا اولا ثم حركة نازلة فان المتولد قد يتاخر عن المولد بالزمان عندهم كالقتل المتولد عن الرمي فلا محذور في تاخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا في آن ومغلوبا في آن عقبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا

الصلابة واللين

المقصد الرابع الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تاثيره ولا ينغمز تحته واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هنا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه لينا من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتاثر من الغامز لكنه بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري فهو عدم ملكة لها وقيل بل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو

قوله ولا شيء هنا غيرهما فان قلت لم لا يسند ون السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام هنا عليه لان مدعاهم نفي وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون الا من الاسباب الظاهرة حسن چلبي

على هذا التفسير ضدها لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية

قوله فهناك امور ثلاثة بل اربعة رابعها عدم المقاومة اللهم الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفي به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال حسن چلبي

الملاسة والخشونة

المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا وهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم

المبصرات

النوع الثاني من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق ان يردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء انما يبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشيء اخر فيكون الشيء الاخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخيرة مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منهما رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن تعريفهما اى تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا اولا للشفاف في جسميته ولا في شيء آخر

النوع الثاني في المبصرات ذهبت الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد من الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وساير الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه شرح المقاصد

سبق في الوجه ١٠٨

الألوان

بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر
ومن ان اللون بعكسه اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا
لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد
امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلا منهما في قسم وقال ويجعل مباحثهما قسمين
القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما في رؤيتها او وجودها على ما سيأتي
لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة الاول قال بعض من القدماء
لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا
كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها
الهواء ونفذ فيها الضوء فتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض
مع ان اجزاءهما المتصغرة لم تنفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى تحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من
الزجاج وفي بعض النسخ من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه
وقد مر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء
في عمق الجسم ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم
ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فيبقى السطوح
مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب
تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي بخلاف الابيض فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك على انه
حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم
الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب
ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض
لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لا يجب ان يكون عاريا عنه والا امتنع اتصافه
فلا يكون قابلا له وقال ابن سينا في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن
الرابع من الطبيعيات لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عنده كون
البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور وقال في موضع آخر اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب
الشفاء قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل لوجوه خمسة الاول ان بياض البيض
مع كونه شفافا يصير ابيض بعد سلقه واغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى
يتخيل فيه البياض لانه بعد الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت
فيه هوائية وبيضته لكان ذلك خثورة لا انعقادا الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء ويتخذه اهل
الحيلة وهو خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم يخلط
هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير

الماء كانه الدهن فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض
فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الابعد فدك
ذلك على كرة الارضية ح وفي المباحث المشرقية انه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المنحل الشفاف
من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان متخلخلا ومتفرقا في الخل
ولا لان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حل ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك
على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون
لتخيل البياض سبب اخر لا نعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة
الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فمن الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة
ثم منها الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه ياخذ من اول الامر في سواد ضعيف
ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة اي ياخذ من البياض الى الحمرة ثم الى
القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد
قال ابن سينا وهذه الطرق لا يجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة
فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال بعض الوجوه لم يكن في الاخذ
من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف على حسب اختلاط
السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على ثبوت من غيرهما ولا بد ان
يكون ذلك الثبوت من مرئي وليس في الاشياء ما يظن انه مرئي وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما
الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد الطرق فانه اذا اختلط
السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد الضوء وكان
مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد
غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة
سواد اليس في اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتي تفصيله فقوله ولولا اختلاف ما
يتركب هذه الالوان المتوسطة عنها لا تحد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء لا ينقل
السواد بحيث اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم اخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم
يكن الا سواد وبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه
الالوان انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة
دون السود فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي
وفي هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها تحس بالكيفيات المختلفة
وان لم يكن لها وجود في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل في الجص
والنورة من البياض ما لا يفعله السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما لان الطبخ افادهما تخلخلا

قوله والاكان السحق آه قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق جدا فان الطبخ يكسر الحجم بخلاف السحق حسن جلبى

وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء المضئ والاكان السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب
ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة
فى الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضئ تاثير فى التبييض قال المصنف واذا تقرر ذلك فقد
اعترف اى ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهى زبد الماء واخواته ويلزم السفسطة
وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس
فى هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال
واما انه هل يكون بياض غير هذا فلم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياتى كلام فى هذا المعنى اشد استقصاء
واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون
مغاير للضوء المسمى فى تلك الامثلة بياضا وليس فى هذا سفسطة وارتفاع الامان لكن الامام الرازى
كما دابه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده فى ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب
الكتاب والحق منعه اى منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة والقول بان ذلك اى اختلاط الهواء المضئ
بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس
ذلك الذى قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء فى كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء
الالوان فى الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى
الوان الاشياء التى فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان
هذا ابعد من حدوث البياض فى الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج ومنها اى من الوجوه
اعنى وجود السواد والبياض قال بعضهم هما الاصل والبواقى من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء
شتى فانهما اذا خلطا وحدهما حصلت الغبرة واذا خلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما فى الغمام الذى اشرقت عليه
الشمس والدخان الذى خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء فى الجملة وان اشتدت غلبته
عليه فالقتمة ومع غلبة الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اى الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة
اذا خلطت مع بياض حصلت الزنجارية التى هى الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة
والكراثية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية
وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعتزلة من الالوان الاصل فيها خمسة السواد والبياض
والحمرة والصفرة والخضرة هذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل البواقى بالتركيب من هذه الخمسة
بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه
يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة
منها والحق ان ذلك اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى تحدث كيفيات فى الحس سى الوان مختلفة
كما ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اى مما تركب منها فمتى لا سبيل
الى الجزم به ولا بعد فيه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هى لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون

قوله الضوء شرط وجود اللون ومن ههنا قالوا ان اللون لا يوجد فى عمق الجسم بل هو قايم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضئ وكل لون مضئ قال الامام فى الملخص لما قدحنا فى الكبرى توقفنا فى هذه المسئلة

جميع ما عدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه **المقصد الثانى** قال ابن سينا
وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون فى نفسه فاللون انما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول
الضوء فيه وانه اى اللون غير موجود فى الظلمة لفقدان شرط وجوده ح بل الجسم فى الظلمة مستعد لان
يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه فى الظلمة فذلك اى عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه فى نفسه
او لوجود العايق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عايق هناك سواه والثانى باطل لان الهواء المظلم
غير مانع من الابصار فان الجالس فى غار مظلم يرى من هو فى الخارج اذا اوقد نارا ووقع عليه ضوءها والهواء
الذى بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عايقة عن الرؤية مع كونها امرا عدميا
والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازى انه اى الضوء شرط الرؤية لا لوجوده فان رؤيته رأينا
على ذاته والمحقق المتيقن عدم رؤيته فى الظلمة واما عدمه فى نفسه فلا فانتفاء الرؤية فى الظلمة لعدم
شرط الرؤية لا لوجود العايق عنها ولا لعدم اللون فى نفسه والجالس فى الغار انما لا يراه الخارج عنه
لعدم احاطة الضوء به اى بالجالس فى الغار فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئى
ولذلك يرى الجالس الخارج المستضئ بالنار قال ابن الهيثم مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون
الا ترى ان الالوان يضعف بحسب ضعف الضوء فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف
كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى فاذا
انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا يوجب ان هذه الالوان
التى هى فى ضمن هذه الطبقات ينتفى فى الظلمة لانتفاء شروطها التى هى طبقات الاضواء فينتفى اللون
المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا فى ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون للون طبقة توجد فى الظلمة
فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق فى ضمنها قال ويخلص منه انتفاء اللون مطلقا فاعترض
بان ما ذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقايل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء
هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء
وضعفها مع كون المرئى الذى هو اللون باقيا على حالة واحدة وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان
الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى فى الحى على وفق مشيته ولا
يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ما سياتى فى مباحث
رؤية الله تعالى وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على ما فصلناه فى مواضعها فعليك برعاية قواعد اهل
الحق فى جميع المباحث وان لم يصرح بها **المقصد الثالث** الظلمة عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمى ان رؤية
الجالس فى الغار المظلم الخارج عنه اذا وقع على الخارج ضوء ولا عكس اى لا يرى الخارج الجالس
وما هو اى ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء كما عن الابصار
اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الاخر اصلا لوجود العايق عن الرؤية بينهما فيتعين انها عدم الضوء ح

الظلمة

شرائط الرؤية

قوله الا انه ليس امرا حقيقيا فيه ان ما ذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية حسن جلبى

يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان تكون الضوء اجساما مختلفة
الطبايع مقتضية للحركة في الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة
لتم ومما يقوى ذلك اى عدم كون الضوء جسما ان النور اذا دخل في البيت من الكوة ثم سددناها
دفعة واحدة فانه اى ذلك الجسم الذي فرض انه النور لا يخرج من البيت لامتناع السد ولا يبعد
وهو ظاهر ولا يعدم ذاته والا لزم ان تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولا يبقى
ايضا على حاله الذي كان عليه بل يعدم كيفيته التي كانت مبصرة وهو مرادنا فان تلك الكيفية الحاصلة
من مقابلة المضيء الزايلة بزوالها هي الضوء واذا ثبت ذلك في بعض الاجسام ثبت في الكل للقطع
بعدم التفاوت وايضا فالشمس اذا طلعت من الافق استنارت الدنيا اى وجه الارض وما
يتصل بها في اللحظة وحركته اى حركة النور الفايض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض
لا يعقل فيها اى في تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك
غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه وبين غيره جعل هذين الوجهين مقويين
لما تقدم لا دليلين مستقلين لان الاستبعاد لا يكون دليلا على ما يطلب فيه اليقين احتج الخصم على كون الضوء
جسما بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضيء العالي كالشمس والنار وكل منحدر متحرك ويتبعه اى ويتبع
الضوء المضيء في الحركة اى يتحرك بحركته كما في الشمس والمصباح وينعكس الضوء عما يلقاه اذا كان صقيلا الى
جسم اخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك وكل متحرك جسم قلنا ليس للضوء حركة
اصلا بل حركته وهم محض وتخيل باطل وسبب ذلك التوهم حدوثه في المقابل اى حدوث الضوء في القابل
المقابل للمضيء فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى القابل ولما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيء عال كالشمس
مثلا تخيل انه تحدر من العالي الى السافل وهو باطل اذ لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فالصواب
اذن انه تحدث في القابل المقابل دفعة ولما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيء اى لوضعه
منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في ذلك الاخر
ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر ولما كان الضوء تحدث في مقابلة
المستضيء الذي وقع عليه الضوء من غيره كما تحدث في مقابلة المضيء بذاته والمتوسط الذي هو هنا
المستضيء بالغير شرط في حدوثه اى في حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضيء اعني الجسم الذي انعكس
اليه الضوء ظن ان ثمه انتقالا وحركة للضوء من المستضيء الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلثة
التي ذكروها في حركة الضوء ويرد ايضا عليهم الظل نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال
صاحبه مع الاتفاق على انه ليس جسما فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر
على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال في الضوء ايضا فرع على بطلان كون الضوء جسما
من المعنى فقيل بانه اى الضوء ليس جسما بل هو كيفية في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور
المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويختلف مراتبه بحسب القرب

قوله ولا يعدم ذاته الى آخره قيل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء كالشمس ويعلب هواه عند عدمها كالنار عندما حال شيء بين اجزائها الممتدة على المصباح او يكون الضوء جسما مكيفا تشترط رؤيته بكيفية فيزول ظلا يرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وانت خبير بما سيصرح الان من ان المدعى الاستبعاد لا عدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لا دليلا فبهذا اندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى حسن چلبي

ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف
حالهما قال المصنف لو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط
بالرائي فقد يكون العايق عن الرؤية ظلمة تحيط به اى بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا
لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عايقا مع اختلاف حال الجالس والخارج في
الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى
اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي تخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا نرى انا اذا
غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في
جفوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فيتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال في تخيلنا الظلمة
امرا محسوسا فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتي تلمع وترى بالليل من الكواكب والشعل
البعيدة ولا يرى في النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على
الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوي كما في النهار فينفعل عن الضوء الضعيف ويدركه
ولما كان في النهار منفعلا عن ضوء قوي لم ينفعل عن الضعيف فلم تحس به وذلك كالهباء الذي يرى في
البيت اذا وقع عليه الضوء من الكوة ولا يرى في الشمس لان بصر الانسان ح يصير مغلوبا بضوءها فلا
يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان في البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوي فلا جرم
يدرك الهباء المستضيء بضوء ضعيف ولا يخفى على ذي فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا
ثالثا عقيب المقصد الثاني ثم يجعل بيان حال الظلمة في كونها عدمية فرعا للمقصد الثالث

القسم الثاني

من قسمي المبصرات في الاضواء وفيه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء
اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل بالمستضيء ويبطله وجهان الاول انها اى تلك الاجسام الصغار
التي هي الضوء اما غير محسوسة بالبصر فلا يكون الضوء ح محسوسا به والضرورة تكذبه او محسوسة
فيستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوءا اكثر استتارا والمشاهدة عكسه فان ما هو اكثر ضوءا يكون اكثر
ظهورا وفيه نظر فان ذلك اعني ستر الجسم المرئي ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما
وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها دون الاجسام الشفافة التي ينفذ نور البصر فيها ويتصل
بما وراءها فان صفيحة البلور والزجاج الشفاف تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون
في السن على رؤية الخطوط الدقيقة وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم يكن كثرته موجبة
لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما اكثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس
بما وراءه اولا يرى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالدقيقة
منها انما هي للعيون الضعيفة دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني لو كان الضوء
جسما لكان حركته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا فكانت حركته الطبيعية
الى جهة واحدة فلم يقع الضوء من كل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالي باطل لان الضوء

قوله بانا اذا قدرنا الى آخره فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تتحقق وقد تتخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف حسن چلبي رحمه الله

فرع

الضوء

قوله ان الضوء اجسام قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم حسن چلبي

قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن نقل عنه ره ان وجه الاستعانة اما ان تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها في الشفاف او لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية تكون ح اعظم فيرى المرئي اعظم وفي شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة بحيث يحتاج الى جمع القوة حسن چلبي

الزجاج والماء
لما اول يذكر
في الورقة
٢١٤
٢٢٦

البحث الخامس الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك له بما يعتد به فيما ادعيا كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية توقف السبق ممنوع او المعية فغير محال على انه قد صح بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور بالليل شرح المقاصد

والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا تاما فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتهر ظهوره وبلغ الغاية في ذلك بهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفاية في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية هذا تقرير مذهبهم ويبطله انه اي القايل به اعترف ان ثمة امرا متجددا على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هنا المتجدد نفس اللون لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه هنا ولانه اعني الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول ذلك القايل الامر المتجدد الذي اعترفت به لون يحدث فلا يكون الضوء زايدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه ح تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعني ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على اذ ربما اي ولانه يجوز اشتراك الامور المتخالفة بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز ح اشتراك الالوان المختلفة الحقايق في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي في البياض مماثل في الماهية الضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زايدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا القايل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القايل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زايدة عليه بل الحس كما مر اذا ترقى الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه يزول الضوء الاضعف بالاقوى كما للامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه يرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية

قوله ويبطله انه اعترف آه الظاهر انه معارضة لكن لا يتم قبل الانتهاض بالدليل حسن چلبي رحمه الله

قوله مثل اليراعة في الصحاح انها ذباب يطير بالليل كانه نار وفي ربيع الابرار للزمخشري انها طاير ان طار في النهار كان كساير الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به او مصباح انفصل من الذبالة اي الفتيلة حسن چلبي

في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها وما هو الا ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثم بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زايدة على لونه ثم اذا انقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم يدرك لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا اختفاء الوانها عنه فلا يكون الضوء كيفية زايدة على اللون وظهوره قلنا هذا التمثيل اي ايراد مثال غايته تجويز ان يكون لذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف احوال الادراكات في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زايدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج

المقصد الثاني

في مراتبه اي مراتب الضوء مطلقا القايم بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها كالشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مضيئة لذاتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر والقايم بالمضيء لغيره نور اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته كما في القمر ووجه الارض المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه في ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الثاني خارجا عن الضوء الاول والثاني وله اي للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي في المخادع فان الحاصل في فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة في جوانبه ثم الحاصل في البيت اقوى من الحاصل في المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضيء بالشمس والثاني مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها في القوة والضعف وكما تراه اي وكالظل الذي تراه يختلف في البيت شدة وضعفا بصغر الكوة اي الثقبة النافذة وكبرها فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل في البيت اشد واقوى وكلما كانت اصغر كان ذلك الظل اضعف ويتفاوت الظل في داخل البيت بحسب مراتبه في الشدة والضعف الى غير النهاية اي الى امور غير منحصرة في عدد تمكن احصاؤه لانقسام الكوة بحسب مراتبها في الصغر والكبر كذلك ولا يزال الظل يضعف بسبب صغر الكوة في المثال المذكور حتى ينعدم بالكلية وهو الظلمة لما مر ان الظلمة عدم الضوء عما

شأنه ان يكون مضيا **المقصد الثالث** هل يتكيف الهواء بالضوء اولا وانما اورده ههنا
لان ماذكره في المقصد الثاني من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء منهم من منعه وجعل شرطه اى
شرط المتكيف بالضوء اللون ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء شرطه ولما كان لقايل
ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب
عنه بقوله فكل من الضوء واللون شرط للآخر والدور دور معية فلا امتناع فيه لما عرفت من جواز امتناع
الانفكاك من الجانبين ويبطله اى يبطل قول المانع انا نرى في الصبح الافق مضيا وما هو الا الهواء يتكيف
بالضوء وقد يجاب عنه بان ذلك الاجزاء البخارية المختلطة به اى بالهواء والكلام في الهواء الصرف
الخالي عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة في الجملة
ورده الامام الرازي بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل قبل الطلوع وبعد
الغروب وفي افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر كان الضوء اقوى لكن الامر
بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان يرى بالنهار
الكواكب التي في خلاف جهة الشمس لان الكواكب باقية على ضوءها والحس لم ينفعل عن ذلك التقليب
من ضوء اقوى يمنع الاحساس بها احتج المانع بانه لو تكيف الهواء به لاحس به اى بالهواء كما تحس بالجدار
المتكيف به لكن الهواء لا يحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان يكون
اللون شرطا في الاحساس به فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف
والهواء اما غير ملون بالكلية واما له لون ضعيف جدا بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار
المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا في رؤية الهواء مع كفايته في قبوله للضوء ان جعل قبوله مشروطا
باللون **المقصد الرابع** ان ثمة شيأ غير الضوء يترقرق اى يتلألأ ويلمع على بعض الاجسام
المستنيرة كانه شئ يفيض منها اى من تلك الاجسام ويكاد يستر لونها وهو اعنى ذلك الشئ المترقرق
له اى للجسم اما لذاته ويسمى ح شعاعا كما للشمس التلألؤ واللمعان الذاتي واما من غيره ويسمى ح
بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع
والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفاد ان من غيره **النوع الثالث** المحسوسات المسموعات
وهي الاصوات والحروف التي هي كيفيات عارضة للاصوات ومباحثه اى مباحث النوع الثالث
قسمان **القسم الاول** في الصوت قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع وفيه مقاصد
الاول ان الصوت وان كان بديهي التصور كساير المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته
بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو التموج اى تموج الهواء وهو سببه القريب وقيل
الصوت هو القرع او القلع مع ان هذين سببان له بعيدان والحق كما اشرنا اليه ان ماهيته بديهية
مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس بالمس الا نرى ان الصوت الشديد
ربما ضرب الصماخ بتموجه فافسده وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على

قوله وسببه القريب تموج الهواء قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض
لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن نسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة
ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه
وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا
ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما نورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير
تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا في نفسه وايضا التموج حركة
والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيأ منهما وايضا كل منهما يبصر
بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا وسببه اى سبب الصوت القريب تموج الهواء
وليس التموج هذا حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون فهو حالة
شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل
التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من
الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع
تموج الهواء ح قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين
على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان
ما ذكره انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان
استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء
على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصايب فلا يقوم حجة على الغير
مع كونها معلومة يقينا وسبب التموج المذكور قلع عنيف اى تفريق او قرع عنيف اى امساس شديد وانما كانا
سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف
وينقاد كذلك اى لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية
ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر الملقى في وسط
الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج
القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت
ملاصقا به وراسه في السماء واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان يتطابق قاعدتاهما
ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع
والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل
وانما لم تجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس
به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصوله والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا
للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان
زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا
محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزأ اخيرا لها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في
الآن **المقصد الثاني** الصوت كيفية قايمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع
الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف

على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ح وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اعنى الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن في المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها سمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح يميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اى سماع الصوت يتأخر عن سببه اعنى سبب الصوت تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفأس على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وقد سبق ان مثلها تحتاج الى الحدس ليفيد جزما احتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اى في الجدار المذكور ومنافذه الضيقة في الغاية باقيا على شكله الذي بسببه يتكيف بالكلمة المخصوصة موصلا لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته اى شرط السمع بقاء الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها اى بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان الهواء الحامل للصوت يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل

قوله اراد به تكيفه بكيفيته المعينة وقد يجوز ارادة حقيقة التشكل ويمنع الاحتياج الى بقائه في السمع بناء على انه من المعدات حسن چلبى

قوله مما صورناه في كيفية اذ قد ظهر مما صوره في اول هذا المقصد ان ليس الهواء الاول المتكيف بعينه ينتقل الى الصماخ فيجوز ان يكون هواء متكيفا بحرف صامت وبعده هواء آخر متكيف بحرف آخر فلم ينتقل الى الصماخ فلا يلزم وجود حرف صامت في زمان فلا محذور حسن چلبى

لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا

المقصد الثالث

الصوت موجود في الخارج اى خارج الصماخ لا انه انما يحصل في الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والا اى وان لم يكن الصوت موجودا في الخارج بل في داخل الصماخ فقط لم ندرك جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا في داخله لم ندركه الا في تلك الحالة التي لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشيء حيث تلقاه ويصل ذلك الشيء اليها لا في المسافة لم يتميز عندنا بلمس اليد جهته اى جهة ذلك الشيء الملموس ولم ندر انه من اى جهة اتانا لكنا ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا منا ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ح ان يكون بعيدا عنا لينافي ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما في حكمها من القرب ولذلك اى ولان الصوت موجود في خارج الصماخ يتميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة في خارج الصمخة ومدركة حيث هي من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل كالاول لا ابتنائه على ادراك الصوت في مكانه القريب او البعيد من السامع ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن يجيء ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقي منه شيء تأدى ادراكنا الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه او ضعفها وان لم يبق في المسافة اثر بنينا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازي هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن تلك الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت

قوله الصوت موجود في الخارج هنا نكتة ينبغي ان يتنبه لها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت في الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا كذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا بذلك في الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه في الوجود والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فيلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولا شك انه مستمر لانه لما كان معلولا للتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وان كانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض حسن چلبى رحمه الله

حاصلاً في تلك الجهة من كاله فبقي ان يكون من ركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه
في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات
فلا يكون موجبا لادراك الجهات اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في
تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلاً فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة
اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لا يقال
الفائدة كرنا للتوجه منها اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان
الصوت موجود فيها كما ذكرتم في الدليل الاول وتميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من
اثر البعيد لا لان الصوت موجود في خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتم
في الدليل الثاني لانا نجيب عن الاول انه قد رشد اى بان من سد احدى اذنيه التي يكون في جانب المصوت وسمع
الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك
ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف
جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها ونجيب عن الثاني بانه اى بان
السامع يميز بين القوي البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو
صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا
صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والاخر
بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر
كذلك **المقصد الرابع** الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل وجدار
اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهواء
المصادم بهيأته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى الخلف ويكون شكله في التموج باقيا على هيأته
كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فينبو الكرة عنه الى خلف رجع جواب اذا اى رجع ذلك
الهواء القهقرى حدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهو الصدى المسموع
بعد الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده وفرعان على القول بوجود الصدى الاول انه
ان الصدى اى سبب الصدى تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول وذلك لان الهواء اذا
تموج على الوجه الذي عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه ويرده الى خلفه لم يبق
في الهواء المصادم ذلك التموج الذي كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه
تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب
للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون كذلك الحال في التموج الثاني الذي كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء
المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا يرى

قوله ورجع ذلك آه مشتق من الرجع اى رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلا يتوهم التكرار

الصدى

ان الصدى يكون على صفته وهيأته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني
قد ظن بعض ان لكل صوت صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء الا كان
سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الاخر الى مكان الهواء
المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما
مر آنفا لكن قد لا يحس اى بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت والصدى
في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا تمايز بينهما اى بين الصوت وصداه لعجز الحس
عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس جدا واما لان العاكس
لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور كالكرة التي ترمى الى شيء لين
فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف فيكون رجوعه اى رجوع الهوى عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث
هناك الا صدى ضعيف خفي يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا
لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكر قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما
لانتشاره كما في الصحراء ولذلك اى ولما ذكرناه من حال الصدى كان صوت المغني في الصحراء اضعف منه في
المسقفات اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيقوى ويتضاعف
صوته ح بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدي او لا يوجد فيها
على القول باشتراط العاكس **القسم الثاني** في الحرف وفيه مقاصد اربعة **الاول** عرفه
اى الحرف ابن سينا بانه كيفية اى هيئة وصفة تعرض للصوت بها اى بتلك الكيفية يتميز الصوت عن
صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول قوله
تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية وهذا
اشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء
والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان الصوت او نهايته فلا يكون عارضة له حقيقة
لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لا توجد مع الصوت الذي
هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعني
ان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكون وح يجوز ان يكون كل واحد من الحروف
الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال وقوله مثله في الحدة والثقل
ليخرج عن التعريف الحدة اى الزيرية والثقل اى البمية وانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت
فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة صوت عن
صوت آخر مماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة التي
تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحة التي هي
غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحة سواء كانتا لذيذتين او غير لذيذتين صفتان عارضتان

من مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء

الحرف

قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل المراد من الصوت الاخر هو الذي لا يكون متكيفا بالكيفية التي في الصوت والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يتميز مرة عن مرة في الحدة والثقل فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما قيل حسن چلبی

البحث الثاني قد يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكانه اشبه بالحق من شرح المقاصد راجعه لتمامه

للصوت بلماتان بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع ونحو مما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما بمسموع وان كان يتضمن مهنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملايما للطبع او غير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد تختلف هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاة ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب لمباحث العربية قال المصنف وبالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك الذى ذكر فى تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شيء منها معرفة حقايقها وكان المقصود مما ذكر فى تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها

المقصد الثانى

الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما صامتة وهى ما سواها اى ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فكل واحد منهما قد تكون مصوتا كما عرفت وقد تكون صامتا بان تكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثانى ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظايرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التى لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا فى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ بيت وخط وولد او فى اوله كما فى لفظ تراب وطرب ودول او فى آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى اوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف

هو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهى ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التى فى آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آنية الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الحاء والخاء الوجه الثالث انها اى الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان فى الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون

المقصد الثالث

فى انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحرف اما ساكن او متحرك ولا نعنى بذلك حلول الحركة والسكون فى الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعنى بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا اختلاف فى ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت فمنعه اى امكان الابتداء به قوم للتجربة اى زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ فى تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلا فرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذى هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اى عدم جواز الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن ولا يجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع فى نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفى الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويوجد اى الابتداء بالساكن فى لغة اخرى كما فى اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا الا يرى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة فى اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا تقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها فى مبادى الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة

المقصد الرابع

فى انه هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم فى مثله قبله مصوت نحو ولا الضالين فيجوز جمعهما اتفاقا واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه اى جمعهما قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط كزيد وعمرو وبكر جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع ح ثلاث سواكن كما يقال فى الفارسية كارد وكوشت ومنهم من منعه وجعل ثمه اى فيما ذكر من الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها على ما ينبغى فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعد مصوت

فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم تمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر لجعل المصوت بتعاله لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحسا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على ما تحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة لابد لنفيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يتضح بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيها مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عما يضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على ما يغتذي به ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فيدركهما معا كطعم واحد من غير تميز في الحس كما في الحريف فانه اذا ورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلا يتميز احدهما من الآخر وفي الطعوم وفيها اي في الطعوم مقصدان **الاول** اصولها اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة وذلك لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل

قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة هذا بيان للملازمة قوله لكن الحس بيان لبطلان التالي واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لا يدل على كون الحركة الممتدة بعضها حسن چلبي

قوله حقيقة وحسا آني احتراز عن البسيط حسا لا حقيقة كالراء قوله والحركة زمانية قد مر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات وزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل حسن چلبي

المذوقات

قوله فكان رديفا له لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذي هو وصف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج حسن چلبي

اصول الطعوم تسعة

في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة فلا يحصى عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية تحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال والحار اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب والا من الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التي يدركها اذ من شانه التفريق لما عرفت من ان الحرارة يحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله ففي الكثيف اي فيفعل الحار في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعض الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع ح اجزاء الحرارة ويفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم تكون الكيفية الحادثة ح في غاية البعد عن الملائمة ويفعل الحار في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دونها اي دون ما ذكر اولا وهي اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم تمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه ح غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحار في القابل المعتدل ملوحة وهي بينهما اي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وتحققه اي تحقق كون الملوحة متوسطة بينهما

قوله اي الحرارة اما على حذف المضاف او اطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هي نفسها كما مر نظايره في بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر حسن چلبي

قوله لكنه يكون غائصا الاظهر ان يقال لكونه غائصا لانه دليل كون التفريق صغيرا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذائق حسن چلبي

انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث
الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هنا السبب يتولد الاملاح ويصير
المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغير ذلك بان يطبخ فى الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء
حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية غير ملايمة اذ من شانه التكثيف الذى
لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة
بتوسط التفريق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة بواسطة التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا
مختلفة فى عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف فى القوة والضعف واليه الاشارة بقوله ففى الكثيف
اى فيفعل البارد فى القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف يعنى ان الكثيف تمنع البرودة عن
النفوذ ويقاومها فيجتمع ح اجزاء البرودة وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا متضاعفا فيحدث
فيه العفوصة التى تقرب من المرارة فى المنافرة ويفعل البارد فى القابل اللطيف حموضة لان اللطيف
لا يقاوم البرودة فينفذ فى اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما فى القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية
يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير ايضا وهى الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه
اى الفاعل البارد يكثف القابل اللطيف برده ويغوص فيه بلطافته اى بسبب لطافته فيضعف فيه
تاثيره فيكون عدم ملايمته اى عدم ملائمة الطعم الحادث فى ذلك القابل اللطيف بين بين ولا
يخفى عليك ان الصواب تبديلها باقل كما اشرنا اليه ولذلك اى ولان الحموضة تحدث من فعل
البارد فى اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا
باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد فى القابل المعتدل قبضا وهو فى عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة فى المعتدل اقل من تكثيفها فى الكثيف واكثر من تكثيفها
فى اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمته بين بين وهو القبض وكونه فى عدم الملائمة
فوق الحموضة ظاهر واما كونه فى ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض ظاهر اللسان
وباطنه معا فيتنفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون التنفر عنه فى تلك
الغاية والمعتدل الذى هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا
ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم وهو اى ما يحدث من فعله فى القابل
الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر
تاثيرا تاما ملائما جامعا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث من ذلك كيفية هى فى غاية الملائمة اعنى
الحلاوة التى هى اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وهو
فى اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه
ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه بكيفية ضعيفة ملائمة هى الدسومة وهو فى القابل المعتدل التفاهة

قوله ولذلك فان الثمر العفص آه التعليل فى معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء فى المعلل نظيره قوله تعالى لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا حسن چلبى

وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها فى القابل المعتدل اقل من تاثيرها فى الكثيف واكثر
من تاثيرها فى اللطيف فيجب ان تحصل منه كيفية ملايمة هى اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة
الا ان هذه الكيفية لا تؤثر فى المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم التاثير اى تاثير القابل المعتدل فى القوة الذائقة لا بمادته
ولا بكيفيته اى طعمه فلا تحصل به اى بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة
الا ان حاملها لطيف ينفذ فى المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون
التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة
احساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما فى الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية
والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافته اى اجزائه
فلا يتحلل منه اى من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها التى
هى آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره فاذا احتيل فى تحليله احس منه بطعم قوى
حاد كما يتجزا اى تجعل الصفر زنجارا واجزاء صغارا وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية
هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود فى الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت
المطلقة فى الموجهات ولذلك تركها الامام الرازى فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود
منها هو التفاهة بالمعنى الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة
فى الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر
ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة
عن المرارة فى السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم
الحموضة فان الفواكه التى تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان
الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص
لكنه فى الاغلب اكثر يباسه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى
على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا
بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض الهندباء والخيار والعسل حلو حار والزيت
دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر او الدسم وغلبة
الحرارة على الحلو او الدسم انما هو لتركيب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله
الى الكتب الطبية **المقصد الثانى** هذه الطعوم المذكورة هى الطعوم البسيطة كما مر
ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة
المراتب التى لا تحصى فى عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما
بحسب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد

قوله ومسيخا المسيخ من اللحم ما لا طعم له حسن چلبى

قوله واجزاء صغارا العبارة بالواو لا باو كما فى بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجارا كما نقل من الشارح حسن چلبى

قوله وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة آه ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم فما نقله ههنا ينافيه لكن سيرده الان حسن چلبى

واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسايط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب
والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة وقد يفعل بعض من الطعوم
فعلا بالعرض لا بالذات فيظن ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل
المذكورين كما ان الافيون مثلا مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد فينتقض به ما ذكرناه من
ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله وربما كان ذلك التبريد لانه اى الافيون لحرارته
وتحليله يبسط الروح ويحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض
من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى حتى يخلو مركزها اى مركز الروح فانه يجوز
تاثيره يحصل بالعرض منه اى من الافيون تبريد فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة
بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل اخر ازال عنه
الافيون بحرارته ما كان تمنعه من فعله فلا نقض اصلا وليكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها
ينتفع في مواضع عديدة فمن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض
كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به ونحو الزعوقة
المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة والشحة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم
المركب من الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان
وكالمركب من المرارة والتفاهة في الهندباء كما قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هي كيفيات
حقيقية او تخيلية يشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا تحدث
بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والاثر اللمسي امر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك
الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان تكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق
واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة
وطعم اخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق
ان الطعوم المذكورة حقايق متعددة متكثرة في نفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقايقها مبنيا
على هذا التخيل وقد اجمل المصنف هذا المعنى في قوله وربما ينضم اليها اى الى الطعوم كيفية لمسية
فلا يميز الحس بينهما اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما كطعم واحد
متميز عن ساير الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك حرافة
او كاجتماع تكثيف وتجفيف مع طعم من الطعوم فيظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا محتملا
بل واقعا في بعض الصور فما ذا يؤمننا ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع
وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع
النوع الخامس من الكيفيات المحسوسة في المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا
من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن الثاني بحسب

الشموم

لم القسم الثانى اى من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المخصوصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام
للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على ان القائلين بثبوت صفة الحيوة
والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فحالا
فالكثير منها قد لا يكون الا بالعارض بان تكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شابا مثل ذلك
وان كان يسبق الى الوهم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة
شرح المقاصد

١٤٨

ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة
الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة ومراتبها الى الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم
وغيرها **الفصل الثانى** من الفصول الاربعة التى هي في اقسام الكيفيات في الكيفيات
النفسانية اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص
بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات
كالحيوة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات
على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض
وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات توجدان
في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما فان كانت الكيفية النفسانية
راسخة في موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او يعسر زوالها سميت ملكة والا
اي وان لم تكن راسخة فيه سميت حالا لسرعة تغيرها والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض
مفارق لا بفصل فان الحال بعينها يصير ملكة بالتدريج الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة
بالشخص كالكتابة مثلا يكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها
ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا فكل ملكة فانها قبل استحكامها كانت حالا
وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد يتوارد افرادها على موضوعها بان يزول
عنه فرد ويعقبه فرد اخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع في تمكن الكيفية حتى ينتهي الامر الى فرد
اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه وهي اى الكيفيات
النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع خمسة لكثرة المباحث فذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم
الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما **النوع الاول**
الحيوة قدمها على ساير الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها وفيها اى في الحيوة مقاصد ثلثة
الاول في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات
العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم
يبق ذلك النوع كما سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة
لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعي وتفيض منها اى من تلك القوة ساير القوى الحيوانية كقوى
الحس والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي
يليق بنوع حيواني فاض عليه من المبداء قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة
والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة
تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة
هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه

الكيفيات النفسانية وهي انواع خمسة

الحيوة
١٠٧

القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اى الحيوة غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية والتنمية ويدل عليه اى على التغاير المذكور انها اى الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ هى الحافظة فى الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى الا يرى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس له اى للعضو المفلوج قوة الحس والحركة وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوة المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله وتوجد اى الحيوة فى العضو الذابل فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتفرق مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد فى النبات قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحدة من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص به من الاثار المطلوبة منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نم ان القوة اى ان قوة الحس والحركة مفقودة فى العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقودة فى العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس والحركة والتغذية قد تخلف عنها اى عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية لها مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا نم ايضا ان ما هو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك لجواز ان تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها اى لقوة التغذية فى الحى وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين فى اسم التغذية اشتراكهما فى الحقيقة اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل وغيره

المقصد الثانى فى شرط الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات تتبعها اى يتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاج خاص وغيره فانهم زعموا انه لا بد فى الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيوانى المتولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن على ما فصل فى الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيوانى على اعتدالهما المعتبر فى بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد

قوله وعندنا لا يشترط ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن من عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى ان هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه ورد بانه غاية الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة من شرح المقاصد راجعه لتمامه

ذلك فى الحيوانات لمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل هى مبلغ من الاجزاء اى الجواهر الفردة يقوم بها اى بتلك الاجزاء تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد ان لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر واحد ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة فى الحيوة بل نجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة فى جزء واحد من الاجزاء التى لا تتجزى بوجه من وجوه الانقسام والتجزى والذى يبطل مذهبهم اى مذهب الحكماء والمعتزلة فى اشتراط البنية المخصوصة انه اى الشان على تقدير الاشتراط اما ان يقوم بالجزئين منها حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم بكل جزء منها حيوة على حدة وح اما ان تكون كل واحد من الجزئين فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر فيلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس او يكون احدهما فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعنى الجوهرين متفقان فى الحقيقة وكذلك الحيوتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت او لا يكون شئ منهما فى قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اعنى عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لا شك فى استحالته لكن ههنا قسم اخر وهو ان تقوم الحيوة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت ان دور المعية ليس بباطل فنختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة بالاخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان فى شئ من الجانبين فى نفس الامر فممنوع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناش اما من احد الجانبين او من احد الحيوتين او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا فلم قلت لان عدم العلم بشئ لا يستلزم عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر انفا

المقصد الثالث فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل الملكة والعدم وقيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله

تعالى خلق الموت والحيوة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيماله وجود والجواب ان الخلق
ههنا معناه التقدير دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جاين كتقدير الوجوديات النوع الثاني
من الانواع الخمسة العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لابد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة
بين العالم والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اى ما
ذكرناه من الاضافة والنسبة هو الذى تسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق
لابد منه فى كون شيء عالما بآخر ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو
اي العلم صفة حقيقية ذات تعلق والقايل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين عرفوه بانه صفة
توجب تميزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول
هولاء ثم امران العلم وهو تلك الصفة والعالمية اى ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني
العلم الذي هو صفة موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت معهما تعلقا فاما بالعلم
فقط او للعالمية فقط فههنا ثلثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما واما لهما معا
فههنا اربعة امور العلم والعالمية وتعلقاهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اى الموجود
الذهني كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم
ويدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان
الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد يعقل ما هو نفي محض
وعدم صرف بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الايرى انا نحكم
عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق
انما يتصور بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت للمعلوم
ههنا فى الخارج فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن وهو اى ذلك الامر الموجود في
الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم
ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم
والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على
هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة
واحدة نوعية ثم ان الامر الموجود في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون تلك
الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا يطابقه
بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار اى اعتبار المطابقة تلحقه
اى ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض والحركة والسكون ونظايرها
فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود وتختص به
فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة

واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهني يجري حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه
الحيثية يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان تجري عليه احكاما
خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن
فلا حكم له اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه
في الذهن فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباهها ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول الكلام ان
الماهية اذا وجدت في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا
في الخارج وهي المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرضها الا في
الذهن بل لا بد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها
واما لوازم الماهية من حيث هي فهي عارضة لها في الوجود فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحد من
الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم
ان الماهية الموجودة في الذهن اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء
كانت تلك الصورة الذهنية ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر
عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا
حال وجودها في الذهن قال المتكلمون هو اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين الاول
لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم بتضادهما يكون
قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود والابيض الا ما حصل
فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه وايضا يجتمع
الضدان في محل واحد وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء في ذهننا معلوم
الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن ابيض
واسود لو حصل فيه هوية السواد والبياض اى ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى بالوجود
الخارجي الذى هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود الظلي المسمى
بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية
المتصفة بوجود عيني اصيل وعلمت ايضا انها اى الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية المتصفة
بوجودات اصيلة في اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصية مدخل فيها كما نبهت
له من قبل وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل الوجود العيني من حل فيه فلا يلزم
اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني ان الممتنع
حصول هوية الجبل والسماء في ذهننا فان هذه الهوية هي المتصفة بالعظم المانع من الحصول في
اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيها ما تمنع من حصولها فيها وهذا الذى ذكره المتكلمون في هاتين

الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اى لفظها يطلق على الامر المعقول الذى
هو الماهية الموجودة بالوجود الذهنى وعلى ما يطابقه اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود الخارجى
فظنا امرا واحدا وبنى عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما جعلوه
اى الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم عن المادة ورد بانه يلزم منه ان يكون
كل شخص انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ما قيل
ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراكات الحواس
عن تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة
قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى تعالى
عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قرر اندراج العلم فى مقولة
الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل
الشئ لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل
المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور
كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدا الخلاق للصور المفصلة فى
النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى الملخص انا نعلم بالضرورة علمنا بالسماء والارض ووجودنا
ووجود لذاتنا والامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم
وما يتوقف عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة
بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدمية لكانت
عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه
عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كما فى الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة
عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك فى
كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى شئ انه عالم بهذا دون ذاك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة
بالنسبة الى احدهما دون الاخر واذا لم تكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية اما حقيقية او اضافية
فاما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد
حاصلة للجماد ولا علم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية الشئ لاخر بل هو
حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا هذا اعتراف
بان العلم ليس نفس الحصول واما ان يكون امرا اخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان
قال به جماعة واما الاضافية فلا شبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا
عند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور
امر اخر حقيقى او اضافى او عدمى فذلك مما لا حاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ما يحضر من كلامهم

ولا يخفى عليك ما فيه **واعلم** ان القايل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال
فى علم الشئ بذاته وبصفات ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك
اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية
والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قايمة بنفسها وصورة ذاته قايمة بها والمستحيل
حلول المثلين فى محل واحد لا حلول احدهما فى الاخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى
لا حصولى ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففى علم الشئ
بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العينى وفى علمه بصفاته يتحد العاقل والمعقول فيه فان
قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا تتصور الا بين شيئين قلت التغاير
بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من
الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة بشئ ما وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشكال فى
علم الشئ بنفسه عن القايل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال
عليه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع اما باعتبار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى
فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة عقلية لما عرفت من قصة الجماد
واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لا يتوقف على وجود المتمايزين لا فى الخارج ولا فى
الذهن **المقصد الثانى** العلم الواحد الحادث قيده بالحدوث لان العلم الواحد
القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين اى على سبيل التفصيل اذ لا خلاف
فى ان العلم الواحد الاجمالى يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة الاول لبعض اصحابنا الاشاعرة
يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة قلنا هذا تمثيل وقياس
للشاهد على الغايب بلا جامع فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان
القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا كما سياتى مع ان القدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين
فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة فى ذلك متعذر الثانى وهو مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وكثير
من المعتزلة لا يجوز ذلك مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه
بل جواز تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو
باطل قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا
يجدى شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله
يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا يسد احدهما مسد الاخر
هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد
العلم بالاخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل فان التعلق بالمعلوم داخل فى حقيقته اى
حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الاخر

واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر ونقض هذا الدليل ايضا
بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وبما اي ونقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة
باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا
بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة
الذات ان تكون هي ماخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب
ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين
لانه يستلزم اجتماع نظريين في حالة واحدة وهو مح بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين
لما مر في المذهب الاول من القياس على علم الله تع وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب
عن اجتماع النظريين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد نعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما نعلمهما بعلم
واحد فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم
واحد بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين
يجوز انفكاك العلم بينهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث
والسواد والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه اذ المفروض
جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه قلنا انما يلزم ما ذكرتم
اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انهما اذا علما
بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة
بقوله قد نعلم ما ذكرتموه اعني المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز
ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم
جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق
علمين بهما اخرى الاستغناء عن تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد
والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة
الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وح جاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية
والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق
فانه اي ما ذكرتموه من الاستدلال تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة موجبة
لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل
بالحال واما ما لا يجوز انفكاك العلم بينهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالمتضادين فان العلم
بمضادة شيء لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه وكذا الحال في الاختلاف والتماثل وسائر
الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة و
اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر

والجامعة وبهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي
تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب
قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المأمون انك قد عرفت من حقوقنا ما لم يعرفه
آباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ المغاربة نصيب
من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورايت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال
ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان اي احدنا لا يعلم علمه به اي بما علمه من
الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به ثم انه يعلم ايضا
علمه بعلمه به كما ذكرنا من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو لم تجز ان يكون
عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على حدة لزم ان يكون لاحدنا
اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه مح والوجدان يحققه اي يشهد بكونه محالا والجواب
انا لا نم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد نعلم الشيء ولا نعلم العلم به الا اذا
التفت الذهن اليه لما مر ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود الا بان
يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات لا يمكن ان يستمر حتى يلزم
علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة
اذ يجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف
ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال يعني به الآمدي فانه قال في الجواب
الكلام انما هو في جواز تعلق علم الواحد لمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي
التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات
الشيء ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد
منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل
تعلق الشيء بنفسه بل من قبيل تعلق جزئي من العلم بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي
والمختار عندي ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق
بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان
يكون العلم صفة واحدة يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا
تجعل الصفة متكثرة في ذاتها قال المصنف واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي
مما يناقش فيه يعني انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان تكون هذه الصفة
واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع
تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس
الامر لجواز ان تكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه

قوله المعلومين النظريين فيه اشارة الى ما ذكره صاحب المقاصد في اثناء الجواب من انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكعدم الحاصل على الاجتماع كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر حسن چلبي

قوله انما يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك آه فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك محال بان يتعلق بهما علمان حسن چلبي رحمه

قوله يدلان على انه لا يتم وهكذا كان الامر فانه نقل انه عرض للمامون في يوم ضعف قليل فارسل الى علي بن موسى يدعوه الى المصلى وعرضه ان يقرب بين الناس ما يسر له فلما توجه الى المصلى ذاك نفعل كما يفعل رسول الله عليه السلام وصار حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المامون الغلبة فخاف فتنة ثم امر برجوعه فقال علي بن موسى رضي الله عنه علمت انه كذلك فيقال انه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المامون حسن چلبي

الامكان الذهني

في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضاداً للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن
متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما
فهو المطلوب ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معاً
فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفي نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد
بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة
كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل **المقصد الثالث** الجهل المركب عبارة
عن اعتقاد جازم غير مطابق سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب
كما هو المشهور في الكتب وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء
ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما
فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي اكثرهم
هو اي الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما
قالوا بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التمييز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة المميزة
بينهما مطابقته او لا مطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة لا تدخل في
حقيقة المنتسبين لان النسبة متاخرة عن طرفيها فيكون خارجة عنهما والامتياز بالامور الخارجية
لا توجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم اشتراكهما في تمام الماهية
الوجه الثاني انه اذا اعتقد من الصباح الى المساء ان زيداً في الدار وكان زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان
له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد بحسب الذات والحقيقة
ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب من شيء الى آخر
لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والحقيقة في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احدهما الى
الآخر بسبب اختلاف العوارض ولا استحالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين في الحقيقة فان
الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور اتحاد العلم والجهل
المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قال الاصحاب في جوابهم بطريق المعارضة
المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف فيه
اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين ما يشتركان في اخص صفات النفس
واجاب الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في
الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا
للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد الشيء على ما هو عليه مثل للعلم **المقصد الرابع** الجهل
يقال للمركب وهو ما ذكرناه ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا

قوله فانهما معنيان وجوديان يشعر بان الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لا يكون السلب جزءا من مفهومهما لا بمعنى ان يكونا موجودين في الخارج اذ لا وجود للعلم على ما اشار اليه المصنف هاهنا الى اختياره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة حسن چلبي رحمه الله

قوله وايضا قد ثبت يعني ان اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه حسن چلبي

الجهل المركب

الجهل البسيط

للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة ويقرب منه اي من الجهل البسيط السهو وكانه جهل بسيط سببه
عدم استثبات التصور اي العلم تصوريا كان او تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان في معرض
الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر
حتى اذا نبه الساهي ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور الاول وكذا الغفلة يقرب من الجهل ايضا ويفهم
منها اي من الغفلة عدم التصور مع وجود ما يقتضيه وكذلك الذهول يقرب منه وقيل سببه عدم
استثبات التصور حيرة ودهشا قال تعالى يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل
البسيط بعد العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة المدركة مع
بقائها في الحافظة والثاني زواله عنهما معا فيحتاج ح في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان الغفلة
والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل
اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات
وليس اي الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنها تضاد
النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم
واخواته واما العلم فانه تضاد جميع هذه الامور المذكورة **المقصد الخامس** ادراكات
الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري علم بمتعلقاتها فالسمع اي الادراك بالسامعة علم بالمسموعات
والابصار اي الادراك بالباصرة علم بالمبصرات وكذلك الحال في الادراك باللامسة والذائقة
والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر
التي يتوصل بها الى العلوم المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا
كاللون مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية
مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق
بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وله اي
للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع كونه اي كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر
العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية
مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد
مختلفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي
حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى
ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية
لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار وايضا فاما يصح استدلاله اي
استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اي بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير
الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها

السهو

الغفلة

الذهول

الفرق بين السهو والنسيان

[illegible]

ادراكات الحواس الظاهرة عند الاشعري

قوله علم بمتعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد البهائم من اولي العلم في شيء منها حسن چلبي رحمه الله

قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشيء واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد يخالف العلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما اختلاف قوي ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية منتفية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود حسن چلبي

قوله لمزيد الاستظهار يعني فانه ... عدم حصول هذا ... ولا يقدح ... [illegible]

من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما
ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا واضحا وربما فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق اخر بما يتعلق به الادراك
الحسى قلت هذا غلط ناشئ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى وبين ادراكه على وجه
كلى وذلك لا يخفى على ذى مسكة

المقصد السادس

فيما يتفرع على القول بثبوت الصور
العقلية ای الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية مع التساوى فى نفس الماهية بوجوه الاول
انها اى الصور العقلية غير متمانعة فى الحلول اذ تجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور الخارجية
فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة
بالصورة النارية يستحيل ان يتصور معها بصورة اخرى بل الصور العقلية متعاونة فى الحلول فان
النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشئ من الحقايق عسيرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم
زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به الثانى محل الكبير من الصور العقلية فى محل الصغير
منها معا ولذلك يقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف
الصور المادية فان العظيمة منها لا تحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث لا يمحى الضعيف بالقوى
يعنى ان الصورة العقلية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية
فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها
الرابع الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من
غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية
لاستحالة بقاها ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور
الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية
كلية بخلاف الخارجية ثم انهم ذكروا فى معنى كون الصورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين
الاول اسم الانسان مثلا لافراده ليس باشتراك اللفظ ونحوه مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه
التى وضع لفظه بازاء كل منها على حدة بل هو اى مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده مطلق
عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اى فى ذلك المعنى المشترك
المشخصات التى يمتاز بها افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده
بل المشخصات كلها خارجة عنه فالنفس الناطقة اذا استحضرت صورة الانسانية اى ذلك
المعنى المشترك مجردة عن المشخصات التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة
كلية على معنى انها تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى ساير افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله
اى كل واحد من تلك الافراد اذا حضر فى الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعنى
صورة المعنى المشترك هى بعينها الاثر الحاصل منه اى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته
لا تختلف تلك الصورة باختلاف الافراد التى جرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها

الى النفس فتاثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عنده
تاثير اخر واذا كان هذا المتاخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا كان
الاثر الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا
معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية
الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها
فى نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف تكون كلية
مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لا مع عوارضها
الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد فى المطابقة شئ اخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة
من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد
ومن البين ان كليتها بهذا المعنى لا ينافى جزئيتها من حيث انها محفوفة بالمشخصات ذهنية عارضة
لها بواسطة محلها لا يقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد
منها تطابقها لان المطابقة لا تتصور الا بين ثنتين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لساير الافراد
ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتموه لانا
نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متاصلة فى الوجود
لما هى ظل لها واعلم ان ما ذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التى
هى انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه فى ساير الكليات قيست الى حصصها التى هى افرادها الاعتبارية
فانها انواع حقيقية بالقياس اليها وجعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات
فى التجريد عنها الثانى من الامرين اللذين ذكروهما فى معنى الكلية ان المعلوم بها اى بالصورة العقلية
امر كلى فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ما علم بها وهذا الامر
الثانى يليق بمن يرى العلم غير الصور الذهنية المتساوية فى الماهية للمعلومات بل يراه انه صور ذهنية
مخالفة لها فى الماهية وتوضيح الكلام ان القايلين بالصور فرقتان فرقة يدل على ان تلك الصور
مساوية فى الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة
فى النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون
للاشياء وجودان وجود خارجى ووجود ذهنى ويكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة
لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصورة العقلية مثل واشباح
للامور المعلومة بها مخالفة لها فى الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة
بل بحسب المجاز والتاويل كان يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له
نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا
قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لا يكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة

لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها
المعلومة بما يليق بمذهب هولاء لا بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم يتحدان ذاتا
فقوله يرى العلم عين الصور الذهنية اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم عين الصور الذهنية المساوية
للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فحصول كلامه يليق
لمن يرى المعلوم عين الصور الذهنية ولو صح بهذه العبارة لا انتظم اول الكلام مع اخره بلا حاجة
الى تاويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف وفيه اى في الامر الثاني المبنى على راى الفرقة الثانية
نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه
الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك
انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة
الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية هي
الصورة العقلية وبطل ما قيل ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت تحتاج
ههنا الى زيادة بيان فاستمع لما يتلى عليك اليس اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراءه في الذهن كان
حصوله اى حصول المعلوم وثبوته في الخارج لانه لا بد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة
بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا فيكون متشخصا اى موجودا في الخارج
متعينا في حد نفسه متاصلا في الوجود وهو ينافي الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية
اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصورة واثباتها
للمعلوم بها اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الانساني من القوى العاقلة
ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور
المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو اى الارتسام في غير العقل ينافي الوجود
الذهني في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت
في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر
القوى العاقلة يجب ان تكون نفس ماهيات المعلومات حتى يصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها
ويحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها علميا ويتحد العلم
والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا
حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون

المقصد السابع

العلم ينقسم الى التفصيلي وهو ان يلحظ الى اجزائه ومراتبه اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان
يلاحظها واحدا بعد واحد والى الاجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي هو
تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اى ذلك الشخص المسئول متصور في ذلك الزمان

فاشار المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلي هو المعلوم بها

الجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك
الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقريره اى تقرير الجواب فيلاحظ
تفصيله بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حالة كأنها امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة
في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة
قبل السؤال وملاحظة التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا
بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله
بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل
شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا
ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه
يرى في هذه الحالة جميع اجزائه اى اجزاء ذلك النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد
فيميزه اى النعم ويفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية
والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس
الى مدركاته في ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم
الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت
امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقايق
مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا
معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان تكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم
منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد تحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة
كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان
ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى
مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة
الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد
وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا يختلف حالة العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب
الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات
قال واما قالوه من ان عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا فمشتبه على التقرير فمردود بان لذلك
الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس
من حيث انها شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان
يعرف بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة اقول

ومن انكاره العلم الاجمالى نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات والجواب انه اذا علم المركب لحقيقته حصل
فى الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك
المركب دون اجزائه فانه مع حصول صورها فى العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذا توجه
العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك
الانكشاف حاصلا فى الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء فى الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال
العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد
واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس
الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكره وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من
عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن لحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
فجوابه انا اذا قلنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشئ فلا بد ان تكون
معلومة لنا ولا علم بها فى هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا
المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلى قد يلاحظ فى نفسه و
بهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان الحكم على
تلك الافراد دونه ولكن هذه المعانى التى قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك فى مواضع عديدة
وههنا فرعان الاول العلم الاجمالى على تقدير جواز ثبوته فى نفسه هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضى والمعتزلة
ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه اى فى العلم الاجمالى الجهل بالتفصيل امتنع عليه
تعالى والا فلا يمتنع فان قيل فيلزم ح عنه تعالى علم حاصل للمخلوق وهو العلم الاجمالى قلنا نعم وهو اى ذلك
العلم المنفى عنه تعالى هو العلم المقرون بالجهل وهذا المقيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالمنفى عنه
هو القيد اعنى كونه مع الجهل وانه لا يوجب نفى اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذى يستحيل
عليه تعالى الفرع الثانى المشهور ان الشئ الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضى
الباقلانى المعلوم غير المجهول ضرورة لتعلق العلم والجهل شيئان متغايران قطعا وان كان احدهما
عارضا للاخر كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث
كما اذا علم الانسان باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على
احد الوجهين اى تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات
لا تقتضى اتحاد المعلوم والمجهول بل التغاير بينهما والتسمية مجاز يعنى انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول
او كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشئ
الواحد معلوما من وجه ومجهولا من آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز ولا مشاحة ولا ممانعة فيه
اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض الشئ قد يلاحظ

تنبيه الصور العقلية قد تجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد تجوز
ان تسبق الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود
من الكل على الوجه الثانى ٣ لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه
من المبادى العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التى هى صورها
كتعقل الانسان علما غريبا لم يسبقه احد
الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك
ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا
شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى
الصنف الثانى عن الاول تعالى لامتناع
انفعاله عن غيره تنبيه كل واحد من
الوجهين قد يجوز ان يحصل
من سبب عقلى مصوب
لوجود الصورة فى الاعيان او غير موجود ما
بعد فى جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز
ان يكون للجوهر العقلى من ذاته لا من غيره
ولو لا ذلك لذهبت العقول المفارقة
الى غير النهاية وواجب الوجود يجب
ان يكون له ذلك من ذاته ٣ هذه قسمة اخرى
لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال
كل صورة معقولة لشئ موجود فى الاعيان اعنى
كل تعقل انفعالى ولشئ لم يوجد بعد فى الاعيان
اعنى كل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب
عقلى كالعقل الفعال بصورها فى جوهر عاقل
بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من
ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج عنه والحاصل
من الغير ينتهى الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية
وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذى
يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب
تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له
من ذاته لا من غيره لما مر من الاشارات
وشرحه للطوسى

فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة
لملاحظة الشئ وح يكون ذلك الشئ معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد
المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه ونظير هذا الذى
ذكره القاضى استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة
معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه
المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب
ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك
المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمالى ان
يكون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون
التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم ولما قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع
على ثبوت العلم الاجمالى كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه اولا

المقصد الثامن قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يدك زيد
اثنان فسئلنا ازوج هو ام لا فى يدك او فرد فانا نعلم فى هذه الحالة ان كل اثنين زوج وهذا الذى
فى يدك اثنان فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم فى هذه الحالة انه زوج علما بالقوة القريبة
من الفعل وان لم يكن يعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة تحت الكليات
منها فانها معلومة بالقوة قبل ان يتنبه للاندراج واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل بالنتيجة
فى الشكل الاول حاصلة فى احدى المقدمتين اعنى كبراه حصولا بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية
صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى تستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل
ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها

المقصد التاسع العلم اما فعلى وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى كما نتصور امرا مثل السرير مثلا
ثم نوجده واما انفعالى مستفاد من الوجود الخارجى كما يوجد امر فى الخارج مثل السماء والارض
ثم نتصوره فالفعلى ثابت قبل الكثرة والانفعالى بعدها اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى
افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى افراده الخارجية التى استفيد هو
منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبايع الكلية فى ضمن
الجزئيات الخارجية قال الحكماء علم الله تعالى بمصنوعاته علم فعلى لانه السبب لوجودها
فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا
ولذلك يتخلف صدورها معلومها عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن
الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون
ساير الوجوه وهذا يسمى بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا

مراتب العقل اربع

المقصد العاشر

بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايراً له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى قالوا اى الحكماء مراتب العقل اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعداداً محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة يشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اى العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين وما هو اى ذلك الشرط الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى الاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى البعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية ولا نريد بذلك اى بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما لفقد شرط للتصور حسى او وجدانى كالاكمه الفاقد للعين فى اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد شرط للتصديق كاحدهما اى الحس والوجدان فى القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين والنسبة شرط فى البديهيات اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا شك ان هذه الحالة انما يحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما ذكر بل هو ما اشتهر من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث يستحضرها متى شاء بلا روية وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها بحيث لا تغيب عنه ولكن ذلك اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والانسان فى جلباب من بدنه لم لا يمكن فيه تردد اذ يجوز عند العقل ان يجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث يشاهد معقولاته دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم يترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى يصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا

العقل الهيولانى

العقل بالملكة

العقل بالفعل

العقل المستفاد

لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما تكون فى الدار الاخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع معتبرة بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحيوة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متاخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بشواغل بدنه لا يتاتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد له من استعداد يتوصل به الى استعادته بطريق الاسترجاع ومن ثمة جاز تاخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا

المقصد الحادى عشر

العقل مناط التكليف اجماعا من اهل الملل وانه اى لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها اى سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعرى وزادت المعتزلة فى العلوم التى نفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم واحتج الشيخ عليه اى على ما ذكره بانه اى العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما اما من الجانبين او من احدهما وهو ان يوجد عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اى العلم بالنظريات مشروط بكمال العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون نفسه فهو اى العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اى بكل الضروريات فان العاقل قد يفقد بعضها كما ذكرنا فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه لا نم انه لو كان العقل غير العلم جاز الانفكاك بينهما لجواز تلازمهما فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول فى الحيز لانهما متغايران ولا مجال لانفكاكهما قال الامام الرازى والظاهر انه اى العقل غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الالات وكذا الحال فى اليقظان الذى لا يستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لا كلها ولا بعضها ولا شك ان العاقل اذا كان سالما عن الافات المتعلقة بالالات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم

العقل مناط التكليف

وقد اتضح لما ذكرنا من حال النايم ان العلم قد ينفك عن العقل فلا يتم نفى التالى فى دليل الشيخ كما لا يتم الملازمة ايضا **المقصد الثانى عشر** كل علمين تعلقا بمعلوم بين فهما اى فى انك العلمان مختلفان عند الاصحاب سوى واللا الامام الرازى سواء تماثلا اى المعلومان كالبياضين او اختلفا كالبياض والسواد والا اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين لم يجتمعا لان المثلين لا يجتمعان كالمتضادين واما العلمان المتعلقان بمعلوم واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثمة امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر قال الآمدى هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ايضا فان كلا من العلمين ح متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم فقد يقال العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر فى اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت فى اختلاف الجوهر فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال الآمدى والفرق ظاهر فان الوقت ههنا اى فيما نحن فيه داخل فى متعلق العلم اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشى معين من حيث انه فى وقت وتعلق ايضا من حيث انه فى وقت آخر ولا شك ان ذلك الشى ماخوذا مع احد الوقتين مغاير له ماخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين والوقت ثمة اى فيما ذكروه من النظير عارض للجوهر الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعدده اى فى ذاته واما نظير ذلك الذى ذكروه من حال الجوهر هو العلم الواحد الثابت فى وقتين فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله فى الوقتين والعلم بمعلوم واحد مقيد بوقتين مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الا ان الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اذا اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده فيهما كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم ويكون مختلفا وهذا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم واما اذا اختلف محل العلم لمعلوم واحد كزيد وعمرو العالمين بشى واحد فان قلنا كل من العلمين القائمين بهما يقتضى الاختصاص بمحله لذاته اى يقتضى ذاته ان يكون حالا فى ذلك المحل دون غيره فهما مختلفان لان المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات والا فمثلان كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر وسياتى لذلك زيادة بيان ههنا وعد بالوفاء والسبب فيه ان الآمدى اورد هذا المبحث فى اوايل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما متماثلان وسياتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سياتى فى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه فى هذه الحوالة وغفل عن تقديمه مباحث التماثل والمثلين فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة **المقصد الثالث عشر** هل ينقلب العلم الضرورى نظريا والعلم النظرى ضروريا اولا اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب ثلثة الاول قول القاضى وبعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم باسرها متجانسة متشاركة فى جنسها الذى هو العلم فيصح على كل منها ما صح على الآخر وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقى قال الآمدى ان سلم التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها فلا نسلم فى الاختلاف بالنوع والشخص اما الاختلاف الشخصى فلا ريبة فيه واما الاختلاف النوعى فهو جايز وذلك يكفيه فيما هو بصدده فلعل النوع او التشخص يمنع ذلك الذى صح على النوع او الشخص الآخر اذ لا يجب ان يصح على الانسان ما يصح على الفرس وان كانا متشاركين فى الجنس ولا ان يصح على زيد ما يصح على عمرو مع تشاركهما فى تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ما ذكره الآمدى قلنا فلا صح ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه المذهب الثانى وعليه آخرون من المتكلمين لا يجوز مطلقا والا جاز الخلو عن الضرورى اذ قد تحرر ان النظر ينافى العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضرورى نظريا وجب ان يكون الناظر فى ذلك النظرى خاليا عن العلم به وذلك يودى الى جواز خلو العاقل الناظر فى العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لا واسطة بين النفى والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التى يلزم العاقل واته ح بالوجدان الشاهد بان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عدا هذه الضروريات التى يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب فى الضرورى لجاز فى الكل وما هو جايز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وح يستحيل حصول شى من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضرورى دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته وايضا حصول العلوم النظرية واقع فذلك على ان ذلك التقدير اعنى انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول آخر للقاضى وعليه امام الحرمين لا يجوز الانقلاب فى ضرورى هو شرط لكمال العقل اذ العقل اى كماله شرط للنظر فانه لا يتم الا به وهو اى النظر شرط للنظرى لتوقفه عليه فيكون النظرى اعنى الضرورى المذكور الذى انقلب نظريا شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمرتبتين بخلاف الضرورى الذى ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر فى المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب النظرى ضروريا فجايز اتفاقا من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله علما ضروريا متعلقا به اى بالنظرى ومنع المعتزلة وقوعه يعنى انهم وافقونا فى التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب فى العلم بالله وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اى بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر فى فصل الكتاب واذا لم يكن مقدورا له قبح التكليف به على زعمهم ومعتمدهم فى الجواز اى معتمد المعتزلة فى جواز انقلاب النظرى ضروريا التجانس وقد مر ما فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعى او الشخصى قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره **المقصد الرابع عشر** لا خلاف فى استناد العلم النظرى الى

كل علمين تعلقا بمعلوم بين فهما مختلفان

استناد العلم النظرى الى الضرورى

الضروری وهل یستند الضروری الی النظری اولا فیه خلاف منعه بعض الاشاعرة لاقتضائه ای
لاقتضاء هذا الاستناد توقف الضروری المستند الی النظری علی النظر فلا یکون ضروریا بل نظریا هف
وجوزه ای الاستناد المذکور بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدین ضروری ومع ذلک مبنی علی وجودهما
والعلم به ای بوجودهما لیس ضروریا لان التضاد لا یکون الا بین الاعراض والعلم بوجود الاعراض لیس ضروریا
ولذلک یثبت وجود الاعراض بالدلیل الدال علی عرضیتها فان بعضهم انکر کون هذه الصفات المسماة بالاعراض
مغایرة للذوات فمن لا یعلم وجود الاضداد کالسواد والبیاض بذلک الدلیل لم یحکم بامتناع الاجتماع
بینهما فقد صح استناد الضروری الی النظری ومن اجاب عن هذا الاستدلال بان منع العلم به ای بامتناع
اجتماع الضدین بناء علی ان العلم هو اعتقاد الشیء علی ما هو به والمستحیل لیس بشیء فهو مکابر ای مانع مقتضی
عقله ومناقض لقوله فان حکمه بعدم معلومیة ذلک الامتناع یستلزم العلم به کما مر فی اوایل الکتاب
بل الحق فی الجواب عنه انه ای العلم بامتناع اجتماع الضدین لا یتوقف علی وجودهما فی الخارج اذ لا یتوقف
التصدیق علی وجود اطرافه واما تصورهما ای تصور الضدین فنعم یتوقف العلم بذلک الامتناع علیه
فان التصدیق الضروری هو ما لا یتوقف بعد تصور الطرفین علی نظر وفکر وتوقفه علی تصورهما مما لا اشتباه
فیه ثم ان قلت تصور الضدین کالسواد والبیاض نظری قطعا فقد توقف ذلک التصدیق الضروری
المتعلق بامتناع اجتماعهما علی علم نظری هو تصورهما قلت انه قد یکفی فیه ای فی العلم بامتناع اجتماعهما
تصورهما بوجه ما وقد یکون ذلک القدر من التصور ضروریا فلا یکون ح التصدیق الضروری
مستندا الی تصور نظری فالحاصل ان هذا نزاع لفظی مرجعه الی تفسیر الضروری فان فسرنا التصدیق
الضروری بما لا یتوقف بعد تصور الطرفین علی نظر کما مر جاز ان تکون مفرداته نظریة وتوقف التصدیق
علی النظر فی مفرداته لا یقدح فی استغنائه حکمه عن نظر کاسب له فی ذاته فیجوز استناد العلم
الضروری الی التصور النظری وان فسرناه بما لا یتوقف علی نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم یجز
الاستناد المذکور بل یکون مثل هذا التصدیق غیر ضروری فان عد نظریا لزم اکتساب التصدیقات
النظریة من الاقوال الشارحة والا لکان واسطة بینهما وکذا توقفه ای توقف العلم الضروری علی
ضروری آخر فیه خلاف راجع ایضا الی تفسیر الضروری فان قلنا هو ما لا یتوقف علی علم سابق علیه
لم یجز توقف الضروری علی ضروری آخر وان قلنا هو ما لا یتوقف علی نظر جاز توقف الضروری علی
ضروری آخر فان قلت التصدیقات الضروریة موقوفة علی تصورات اطرافها الضروریة بلا نزاع
فکیف یفسر الضروری بما لا یتوقف علی علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصدیق ولک
ان تجعل قوله فان قلنا الی آخره مرجحا للنزاعین معا فان الضروری المفسر بما لا یتوقف علی علم سابق
لا یجوز توقفه علی ضروری آخر ولا علی نظری ایضا والمفسر بما لا یتوقف علی نظر یتناول التصدیق
الضروری الذی تکون مفرداته نظریة اذا ارید انه لا یتوقف علی نظر یتضمنه او یکون کاسبا له
بالذات **المقصد الخامس عشر** اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له کالعلم بالمستحیل فانه

اى المستحيل ليس بشئ والمعلوم شئ فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم
له قال الامام الرازی هو تناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم فاذا قيل المستحيل يتعلق
به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له قال الآمدی له ان
يصطلح على ان لا نسميه معلوما اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لا نسميه معلوما واذا لم يكن
مستحيلا نسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة فيه قال المصنف والانصاف ان لا نظن بحكمة
من اخيك السوء اى الخطأ فتطلب عطف على ان لا نظن له اى لذلك الخارج من فيه محملا فى الصحة
ما استطعت فهلا تحمل كلامه اى كلام ابى هاشم الذى نقل عنه على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء
من ان المستحيل لا يحصل له صورة فى العقل اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل فى العقل منه
صورة هى له فى نفسه بخصوصه فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين والضدين فتصوره اى
تصور المستحيل اما على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال
مثل هذا الامر الذى تعقلناه بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع
بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه فى نفسه صورة فى العقل بخلاف الاجتماع بين
السواد والبياض اذ لم يحصل منه فى العقل الا صورة بطريق المقايسة والتشبيه واما على سبيل
النفى بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص
باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال فى
شريك البارى سبحانه فانه لا يتصور الا على سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد
الى عمرو او على سبيل النفى بان يعقل انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اى
تعقل المستحيل بماهيته من حيث خصوصيتها بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى هذا
فقول ابى هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصه
وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان يقال معناه ان هنالك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا
تقرر له اصلا بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم فى العدم ايضا **المقصد السادس عشر**
محل العلم الحادث سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز
عندهم عقلا ان يخلقه الله فى اى جوهر اراد من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا
للحيوة والعلم فاى جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اى محل العلم هو القلب قال الله تعالى
ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فيكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال افلا
يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فالاشاعرة قضوا
باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة
التى لا يتعلق بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائى انها ليست
باقية والا لزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق

الانصاف
ان لا نظن بحكمة
قوله عطف على ان لا نظن اى لا يخفى ان ورود
عطف على ان لا نظن وان ورود لفظة ان فى المعطوف عليه ليعلم
بايراد عامل النصب انه منصوب

كيفية تصور المستحيل

قوله مفهوم هو شريك له تعالى لا خفاء فى ان المفهوم على الذات
قوله تعقله بماهيته لا يخفى ان قيل
الوجود الذهنى الذى يدل على وجود المستحيل فى الذهن
هذا التحقيق الذى ذكره ابن سينا

محل العلم الحادث

التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بناء على تنزهها عن المادة وتوابعها وان كانت متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشر اى الحواس الظاهرة والباطنة وستعرفها اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية ومنهم اى ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمانية فانها اى الناطقة تحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولك زيد انسان فلا بد ان تكون عاقلة لهما لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتى الكلام فيه اى فيما ذكرناه فانه سيتبين لك في مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم في ذاتها وصور الجزئيات المادية في آلاتها فيلاحظها النفس من هناك

النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اى في الارادة وفي بعض النسخ وفيه اى في هذا النوع مقاصد سبعة

الاول في تعريفها قيل انها اى الارادة اعتقاد النفع او ظنه والقايل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه في احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلاني فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه مرتبا على ذلك الاعتقاد وهو اى الميل الذى نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا ما يعتقد النفع في فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب او معارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا له دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريف الارادة انما هو على راى المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وسيتبين في المقصد الثالث من هذا النوع انها اى الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل

المقصد الثاني الارادة القديمة توجب المراد اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائى وابنه وجماعة من متاخرى المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اى ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اى حال ايجادنا الفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذى هو هنا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك الجزم لزوال شرط من شرايط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجب الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بالازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها

المقصد الثالث الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا تكون عين احدهما ولا مشروطة ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد منهما لنا في وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اى ظهر له طريقان متساويان في الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل اقول لا يكون اليه اى الى الفعل داع باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة ومعلوم بالضرورة ايضا انه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحا ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له مرجح في اعتقاده على الآخر وكذلك جائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بانه من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر

الا المرجح يخصص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة في المعارضة
بالضرورة في الاسئلة المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود ترجيح فيها بلا مرجح وداع كما تحققته فان قيل
من البين ان الفعل في هذه الاسئلة راجح على الترك فلا يساوي فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم
ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص
وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع
اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة
من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك
الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعلم
الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة هنا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في
النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يسار لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف
كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين **المقصد**
الرابع الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت
مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا
الفرق نظر لعرفه انت مما اخترناه في الارادة من التعريف يعني انه اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او
الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال
او في ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج
حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله
تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل
تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا واوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به
ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه
الثاني ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فليس يشتهيه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد
يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة
بدون الاخرى وقد تجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال
بين الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي
اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد تجتمعان ايضا في حرام
منفور عنه **المقصد الخامس** انها اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن
لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع

الارادة مغايرة للشهوة

الارادة غير التمني

الارادة حتى عن قوم بانه ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة
على ان التمني غير الارادة والميل الذي يسمونه ارادة كما مر هو بالتمني اشبه منه بالارادة فتأمل **المقصد**
السادس قال الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة
الشيء غيرها اي غير تلك الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا تجامعها لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين
واما مخالف لها اي لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى اذ المتخالفان
الشيء يجوز اجتماع معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن
ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوز اجتماع كراهة الضد
مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد لارادة الشيء كراهة
ذلك الشيء فيلزم كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء
مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته محال والجواب عن استدلال الشيخ انا لا نسلم ان المتخالفين
يجامع ضد الآخر لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولا شك ان
الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه وجواز كون الشيء
الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماعه مع ضده
كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على
ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به
اي بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فيتفق
ح الارادة المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه
لا يتوقف على شرط وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي
ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ
لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور
بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر التغاير بين ارادة الشيء وكراهة
ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد لا مطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور
بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال القاضي ابو بكر والامام الغزالي يستلزم اي ارادة الشيء
مع الشعور بضده يستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المصنف خلافه لجواز ان
يريد الشخص الضدين كل واحد منهما من وجه ارادة على السوية او يرجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح
على نفع الآخر فيكونان مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتأتى اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو رأي
الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا **المقصد السابع** قال القاضي

من الاشاعرة وابو عبد الله البصرى من المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زايدة على ذات المتعلق سوآء
كان ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادته لله تعالى ومعصية كالسجود بارادته
للصنم وللقول تفيد كونه امرا او تهديدا فان ارادا اى القاضى والبصرى انها اى الارادة تفيد متعلقها صفة
ثبوتية موجودة فى الخارج منع كون الارادة كذلك وما ذكراه من كون الفعل طاعة او معصية وكون القول
امرا او تهديدا وصف اعتبارى لا تحقق له فى الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معا فكيف تقوم به صفة
وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا ينازع فيه ولا يتصور فى ذكر مزيد
فايدة **النوع الرابع** من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر كما ستطلع
عليه **الاول** فى تعريف القدرة وهو صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف ما لا يؤثر كالعلم اذ لا
تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما يؤثر لا وفق الارادة كالطبيعة للبسايط العنصرية
وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن
البعيد الذى يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادٍ لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية
والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر فى هذه
الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة
بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس فكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم يخرج
بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياها انها تنهضها
للتاثير فى هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر فى الحركة القسرية فانه يحى طبيعة
المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة فى المبدأ وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة على
التفسير الاول لانها تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر والعرض معا
لتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا نفسه الجوهرية وان كان مستبعدا
جدا دون التفسير الثانى لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور
به والنفس النباتية هكذا فى النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست
مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن ما فى الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة
على التفسير الثانى لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما
القوة الحيوانية فقدرة على التفسيرين لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة
والقوى العنصرية سوآء اريد بها ما هو صورة مقومة لها ففى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية
والمائية وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التى للافيون والمسخنة
التى للفرفيون او ما هو عرض قايم بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التفسيرين اذ لا ارادة لها
ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل على نهج واحد ويرد عليهما اى على التفسيرين القدرة الحادثة
على راينا معاشر الاشاعرة فانها لا تؤثر فى فعل اصلا فلا تدخل فى التفسير الاول وليست مبدأ

قوله منع كون الارادة كذلك كيف ولو كان الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت اخص صفات القدرة كما لا يخفى عن الاذكار حسن چلبى

القدرة

قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر الاول بالنظر الى ما وقع فى النسخ والثانى بالنظر الى ما سيحققه من ان الصواب ان المقصد الذى جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة حسن چلبى

قوله كالطبيعة للبسايط العنصرية سيأتى ان الطبيعة هى الصورة النوعية للبسايط فانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله فى قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل حسن چلبى

قوله كالقاسر آه يعنى ان حركة الحجر المرمى الى فوق تنسب الى الرامى وان كان فاعل الحركة فى المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح فى بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وتثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكات وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة حسن چلبى

مؤثرا قطعا فلا تدخل فى التفسير الثانى وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا
والدليل على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها فيه وانه اى والحال
ان فعل العبد واقع بقدرة الله اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه كما سيبرهن على
انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة للعباد
واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان المانع من وقوع
مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان
لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتاثيره فيه
وهو ايضا محال لا يقال انه يختار يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اعم من قدرة العبد الا يرى انها اعم منها لتعلقها بما لا
يتصور تعلق قدرة العبد بها ولا يلزم ح عدم تاثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها
فى هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع
على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص لا يكون الها ويجوز ان يكون عبدا لانا نقول
عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له فى هذا المعين ضرورة فلما فرض تعلق
قدرتيهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما فى طرفيه على سوآء فكون تاثير
احديهما مانعا من تاثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور
معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما فى كون ذلك
المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جاير وبهذا الدليل الذى
نفينا به تاثير القدرة الحادثة بعينه نفى جهم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان
ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره وانه اى ما ذهب
اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد فى الجبر لا توسط بين
الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اى ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة لانا
نفرق بين الصاعد الى موضع عال بالاختيار وبين الساقط عنه على وجه فالاول له اختيار اى
له صفة يوجد الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة فيه ونسمى تلك الصفة قدرة واختيارا
دون الثانى اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله
وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تاثير قدرته اى قدرة العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من
الغلو فان قال جهم لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تاثير كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا
كان منازعا فى التسمية فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا
اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ
القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة
منعناه بان التاثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة **المقصد الثانى**

قوله واراد العبد ضده آه قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد لارادته تعالى لا يجوز نقلا لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله ذلك الشئ واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى مشيئتكم فلا مناقضة ح لجواز ان يشاء الله تعالى حركة زيد ومشيئة زيد لسكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا تحميل مشيئة العبد على الصفة الواجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى حسن چلبى

هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل
بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والاخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين
لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن حذو حذوهم ويحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة
الى الخالق والمخلوق والمخلوقين فكانه نظر الى ان دليل التمانع انما اذا كان حصول مراد احدهما دون
الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الاله واما في غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون
احد المخلوقين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر
خالق وقادر كاسب بناء على اثبات قدرة للعبد غير موثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب شمول
قدرة الله تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدورا للعبد كسبا مقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اى منعوا
جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير موثرة على رايهم بل لا يكون القدرة عندهم
الا موثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون من اصحابنا لكون مقدور بين
قدرة كاسبة وقدرة موثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين موثرتين للتمانع وعلى
امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا للقدرة
الحادثة وانها اى القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اى محل تلك القدرة الحادثة
فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان مما محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا
لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي

المقصد الثالث

اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتاتى معها الفعل
بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية
عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زايدة على سلامة البنية فعليه البرهان واختار
الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء
فهو معقول وان كان الى امر اخر ففيه النزاع وقال ضرار بن عمرو وهشام بن سالم انها اى القدرة
الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة
وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى

المقصد الرابع

اختلف في طريق اثباتها
اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها والحق ما عليه الاشاعرة وهو انها يعرف ويعلم وجودها
بالوجدان كما اشرنا اليه حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري
فانا نجد حالة الصعود امرا ثابتا لنا دون حالة السقوط وكنا نجد الفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش
وحركة الاختيار وقال الهمداني من المعتزلة وهو اى طريق اثباتها تاتي الفعل اى تيسره من بعض الموجود
دون بعض فاذا علمنا تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا
الممنوع من الفعل قادر عندكم على الفعل وقدرته عليه ولا يتاتى منه الفعل حال كونه ممنوعا بل يتعذر
عليه فلا يختص طريق اثباتها بتاتي الفعل فان قال الهمداني بتاتي الفعل منه اى من الممنوع بتعذر

ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له
ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح
الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما ياتي
الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الاخر وقال ابو علي الجبائي هو اى طريق
العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة
له عند اتصافه باصل اذهان النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة
كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له اجماعا

المقصد الخامس

قال الشيخ
واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا
توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا
اى وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فهي اى فالحالة التي فرضناها انها حالة
سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حال الفعل هذا خلف ح لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له
يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله مح فلا يكون
ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا يكون
القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة
معه وهو المطلوب فان قيل نحن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل
في ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على ايقاع الفعل في
ثاني الحال وهو اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اى امكان
الفعل في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه في جواز
كون القدرة موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تاثير القدرة الحادثة في الفعل وايجادها
اياه على رايكم ان كان نفس الفعل على معنى ان التاثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو
الفعل فمح اى فالايقاع مح في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان
كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع ممكن حادث فلا بد له من تاثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع
آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتاثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع
امر اعتباري فلا حاجة به الى ايقاع اخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع
محتاج الى مرجح قطعا وهو المراد بالتاثير والايقاع وفيه اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع
ذلك النظر الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل مح فانه قد يراد به ان حصول الفعل في
زمان بشرط كونه قبل الفعل مح فلا كلام فيه اذ لا شك انه تناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان
متقدما على الفعل وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه
معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع

كون العجز ضد القدرة مبني على انه امر وجودي

فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو
ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة
به وقد يراد به معنى آخر وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان يفرض خلو
اى خلو ذلك الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا
ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذى ذكرناه من ان الفعل قبله مع بشرط
كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يوجد بدل ذلك الشرط كقعود زيد فانه مع بشرط قيامه اى يمتنع كونه قائما
وقاعدا معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان قيامه فانه لا يستحيل ان
يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة
كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم وقالت المعتزلة اى اكثرهم القدرة
قبل الفعل وتتعلق به ح وتستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال
ببقائها حال وجود الفعل وان لم يكن القدرة الباقية قدرة عليه اى على ذلك الفعل لامتناع تعلقها
به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة
المشروطة في وجود الافعال المقدورة ومنهم من نفاه اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود
الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو
قبله لا معه وجوه الاول ان التعلق القدرة بالفعل معناه الايجاد وايجاد الموجود مح لانه تحصيل
الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجد فوجد قلنا هذا مبنى على ان
القدرة الحادثة موثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اى ايجاد الموجود بذلك الوجود
الذى هو اثر ذلك الايجاد جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الايجاد مستندا
الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر من ان التاثير
مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال
الفاء بينهما الوجه الثاني انه ان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه يلزم القدرة على
الباقي حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق تاثير القدرة بالباقي ليس الا كونه متحقق
الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا ونقول وجود الباقي هو نفس الوجود حال
الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا
تاثير لتعاقب الاوقات في احكام الانفس قلنا نلتزمه اى نلتزم تعلق القدرة بالباقي لدوام وجوده
بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة اعني باحتياج الوجود
عند عدم الى المقتضى لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم
يتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هف بخلاف الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث
فلو لم يتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع او ننقض دليلهم اولا بانه

قالت المعتزلة القدرة قبل الفعل

ايجاد الموجود بوجود آخر جايز

العلم في الاتقان فان الموثر في اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة
شيء منهما للاتقان حالة البقاء وان كان شرطا عندهم حال حدوثه وثانيا بتاثير الفعل في كون الفاعل
فاعلا فان الفعل موثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم
لا يوثر في اتصافه بالفاعلية حال البقاء ونقضه ثالثا بمقارنة الارادة اذ لو جوبوا اى يوجبون
مقارنتها للموجود حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال
الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الامدي ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلث وبين القدرة
لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه اى كون القدرة مع الفعل لا قبله يوجب حدوث
قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره
تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة
في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة
الحادثة لكان ممتنعا في القديمة ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به
القدرة القديمة قال المصنف وفيه اى في هذا الجواب الذى ذكره الامدي نظر اذ فيه التزام لمذهب
الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل وما ذكره في الجواب بيان للسبب الذي به كان المقدور متاخرا
عن القدرة فهو تاييد لمذهبه لا دفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع
تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع
انتفاء التعلق بالكلية مما ياباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوي غير كاف في وجود
المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة
بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا يمتنع
فيرد الاشكال بحسبه اى بحسب هذا التعلق اذ ح تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا
قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية
مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل
جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه
وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها
مع تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره الوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل
معه لا قبله لزم ان لا يكون الكافر في زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له في تلك الحالة
المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة
فلا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المواخذة عنه هو كون ما
كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع المواخذة عنه بعدم الفعل المكلف
به وهو باطل باجماع الامة ولوجود تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق

قوله الوجه الثالث آه فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما يتنازعون في كونها صفة زايدة على الذات ولو سلم فيكون الزاما

قوله اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا تعلق هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك عرفت بما في تحقيق الشارح ثمه ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافي ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

قوله وايضا ان امتنع آه لو بنى الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد لفعله لسقط هذا السوال كما لا يخفى

تعلق القدرة في الازل وتعلقها حال الحدوث

قوله يلزم ان لا يتصور عصيان آه اى بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اى بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لا الاحد في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط واما في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد

الجواهر والاعراض مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا
انه لا يصلح مانعا قلنا يجوز تكليف المحال عندنا فلم قلتم جواز التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق وهو ان
ترك الايمان من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له ح بخلاف خلق الجواهر
والاعراض فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقهما وبالجملة
فكون الشيء مقدورا الذي هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اي ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون
ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس
بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله
ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكروه من قصة الاعذار ووجوب تقدمها فمبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وسياتي بطلانها **فروع** للمعتزلة مبنية على مذهبهم في القدرة الحادثة الاول هل
يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائي فجوزه اي الخلو عن جميع
المقدورات عند عدم وجود المانع ومنعه عند عدمه في المباشر دون المولد اي لم يجوز الخلو عند عدم
المانع في الافعال المباشرة وجوزه في الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها
عند الاشاعرة الفرع الثاني انهم اتفقوا على انه تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج في وقوعه الى آلة كالقائمة
بالمحل اي كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج في وقوعه الى آلة كالخارجة عنه اي
كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق
بما في غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اي يستحيل ان يوجد القدرة مع انها لا تتعلق بمقدورها
اصلا لكنهم اختلفوا في كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اي في وقت وجودها
متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك
المقدور في الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا في الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها
متعلقة بما بعدها مطلقا اي هي في تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل في الحالة الثانية والثالثة
وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل في الحالة الثانية فقط قال الآمدي ثم ان المخصصين لتعلقها
بالحالة الثانية اختلفوا فالجبائي قال الفاعل في الحالة الاولى التي وجد فيها القدرة دون الفعل
يقال في حقه يفعل وفي الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه
يقال في الحالة الاولى سيفعل وفي الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اي في
الحالتين معا وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت
مجردة عن قرائن الاستقبال تبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائي
جعلها حقيقة في الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها
ولا يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان تكون قبلها قال الآمدي هذه وامثالها
من الاختلافات التي لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان

في غيرهم فلذلك اعرضنا عنها **المقصد السادس** الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه حال
كونه ممنوعا عنه منعه الاشاعرة اذ القدرة عندهم مع الفعل فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا
عليه في حالة المنع اذ لا فعل ح فلا قدرة عليه وقال به اي بكون الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة
وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد
القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور
كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا مولدا للضد اي ضد المقدور كالاعتمادات
الثقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان عدميا كانتفاء شرط من شرائط
المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون القدرة عليه وادعوا الضرورة
في الفرق بين الزمن والمقيد قالوا ولو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق بين الزمن الذي
لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد
منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك
الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان
قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد
من اضداد القدرة حال القيد الذي ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا والجواب عن الاول
ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه بخلق الفعل مع القدرة
فيه اي في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اي عدم جريان العادة
بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع الزمنية غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف لشهادة
البديهة والجواب عن الثاني ان المنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة
حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء القدرة في المقيد الى طرو ضد
من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه **المقصد السابع** قال الشيخ واكثر اصحابه بناء
على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اي القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما
لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا
سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك انا نجد عند صدور احد المقدورين منا مغايرا
لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اي اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة
وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد ترددا فاحشا فقال مرة القدرة القائمة بالقلب
تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات والارادات ونحوها دون القدرة القائمة بالجوارح
فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات والحركات وغيرها وقال تارة اخرى كل واحدة منهما
اي من قدرة القلب وقدرة الجوارح يتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال تارة ثالثة

فروع للمعتزلة

الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه

كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها التي هي افعال القلوب والجوارح جميعا يعني ان كلا منهما لا يؤثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اي يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس وقال رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما دون القدرة العضوية فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اي القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات مع اتفاقهم بأسرهم على انه لا يقع بها اي بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد واحتجوا اي المعتزلة ايد عوى فيما ذهبوا اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اي طرفي الفعل المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذي هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو باطل كيف وعليه اي على كون المكلف قادرا متمكنا من الفعل بنيت الدعوة الى دين الحق والثواب والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقها بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لا ينافي القدرة الا يرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي ولئن سلمنا ان القادر على الشيء لا بد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها اي نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير برمتها ولا شك انها اي هذه القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي اي القوة المستجمعة بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وفيه بحث هذا ملحق ببعض النسخ

قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة اي الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلات لا تكون الا من جنس واحد اذ التماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هي الاشارة الى ان تماثل المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وهذا السكون وذلك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين والسكونين حسن چلبي

وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة بالماهية او بالهوية

المقصد الثامن

العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في اخر اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة ونفى كونه معنى وجوديا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا من حيث انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا عن القيام مع سلامة اعضائه وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او لما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس القدرة فالزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره في القدرة وله قول ضعيف هو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهب المعتزلة وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجواز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اي يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولا تعلق بالضدين كما عرفت معتمد القول الاول الذي هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فمتعلقهما واحد والا لما تضادا في التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا

العجز عرض مضاد للقدرة

قوله وما يقال الخ اي في الدليل على كون العجز صفة وجودية حسن چلبي رحمه الله

ومعتمد القول الثاني هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن عن القيام مع انه معدوم قال المصنف ولو قيل في الاستدلال على القول الثاني انه لم يتعلق العجز بالمعدوم لزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن اى يلزم ان لا يكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان الامة مجمعون على عجزهم عن الاتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما يكون بالاشتال لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلالين بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة وهو ظاهر ولصفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه **المقصد التاسع** المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال منهم هو تبع للارادة فلانه اى كون المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة زاولها مدة مديدة يصدر عنها افعال محكمة متقنة لا يقصدها اى لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يراعى دقائق كثيرة في حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها وقصد اليها لعادت كيفيتها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها **المقصد العاشر** هل النوم ضد للقدرة فلا يكون فعل النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز صدور الافعال المحكمة القليلة منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات وتوقف القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا نقطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدي قد ندعي الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاديه في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ بغير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم لم يبعد عنه التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول ثم قال هذا وان كان في غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة فان قطعنا بكونه ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم وباقي الادراكات فماذا نقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اى جمهورهم اما عند المعتزلة فلفقد شرائط الادراك حالة النوم من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة في الادراكات فما يراه النائم ليس من

قوله هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام قيل ويتأخر القول الاول ان نقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بيناه

النوم حال يعرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا ... القاضي البيضاوي في تفسير آية الكرسي

١٥٧

الرؤيا خيال باطل عند جمهور المتكلمين

الادراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا في الادراك شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلانه اى الادراك في حالة النوم خلاف العادة اى لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك في الشخص وهو نائم ولان النوم ضد للادراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الاستاد ابو اسحق انه اى المنام ادراك حق بلا شبهة اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من ابصار للمبصرات وسمع للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من ادراكاته فلو جاز التشكيك فيه اى فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الامور المعلومة حقيتها بالبديهة ولم يخالف الاستاد في كون النوم ضدا للادراك لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء من اجزاء الانسان غير ما يقوم به النوم من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء المدرك في النوم موجود في الحس المشترك وذلك لان الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التي من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في الحس المشترك وعن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعني رسم الصور في الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها في التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور حصلت في الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك اى وجدانها في الحس المشترك وارتسامها فيه على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك عليه اى على الحس المشترك من النفس الناطقة ومن تأخذ من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات من الازل الى الابد مرتسمة فيه بل في جميع المبادي العالية والملكية السماوية ومن شان النفس الناطقة ان يتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وينتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها في تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات لاحت لها اشياء منها ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس تلبسه وتكسوه الخيال اى القوة المتخيلة لما جبل الخيال عليه من المحاكاة والانتقال من شيء الى آخر مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الاشياء

قال الاستاد الرؤيا ادراك حق

قال يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى الآيات ... سورة الصافات

والمعنى صدقه في رؤياه ... الاتصال ...

لا تقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا فيحتالوا لاهلاكك حيلة فهم يعقوب من رؤياه ان الله يصطفيه لرسالته ويفوقه على اخوته فخاف عليه حسدهم وبغيهم والرؤيا كالرؤية غير انها مختصة بما يكون في النوم فرق بينهما بحرفي التانيث كالقربة والقربى وهي انطباع الصورة المنحدرة من افق المتخيلة الى الحس المشترك والصادقة منها انما تكون باتصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغها من تدبير البدن ادنى فراغ فتتصور بما فيها مما يليق بها من المعاني الحاصلة هناك ثم ان المتخيلة تحاكيه بصورة تناسبه فترسلها الى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم ان كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت الا بالكلية والجزئية استغنت الرؤيا عن التعبير والا احتاجت اليه قاضي في سورة يوسف ٣١٩

قول الحكماء في الرؤيا

يا ايها الملأ افتوني في رؤياي ان كنتم للرؤيا تعبرون ان كنتم عالمين بعبارة الرؤيا وهي الانتقال من الصور الخيالية الى المعاني النفسانية التي هي مثالها من العبور وهي المجاوزة وعبرت الرؤيا عبارة اثبت من عبرتها تعبيرا قاضي في سورة يوسف ٣٢٦

يجمع بيان الارتسام في ادلة السمعيات في ٣١١

يقال حاكاه اذا فعل مثل فعله والمحاكاة المشابهة يقال فلان يحاكي الشمس اى يشابهها من المنتخب

المتصلة والتركيب بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة ولنجاء شتى صورا اى يلبسه صورا
جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلى او بعيدة منه فيحتاج فى معرفة ما ارتسمت فى النفس على الوجه
الكلى الى التعبير وهو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اى لما راه النايم عن تلك الصور الى صورها
المتخيلة حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة ما
اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما فى نفس الامر وقد لا يتصرف فيه اى فيما اخذته النفس
الخيال فيوديه كما هو بعينه اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية فيقع ما راه النايم من غير حاجة
فى الرؤيا الى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى اخر وهكذا
مع تفاوت وجوه المناسبة فى تلك النظاير حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه الوجه الثانى
ان يرد عليه اى على الحس المشترك لا من النفس بل من الخيال الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة
مما ارتسم فيه فى اليقظة فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور
الخيالية ولذلك فان من دام فكره فى شئ وارتسمت صورته فى الخيال يراه فى منامه وقد تركب المتخيلة
صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فيصير مشاهدة مع ان تلك الصورة
لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تنقل ايضا بعض الصور المتادية اليه من الخارج وشيء
مناك فلذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما يوجبه مرض كثوران خلط من الاخلاط
الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا وتغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت
افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر والصفراوى يرى النيران
والاشعة والسوداوى يرى الجبال والادخنة والبلغمى يرى المياه والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة
تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك بقسميه الواردين عليه من الخيال
او مما يوجبه مرض وغلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره بل لا تعبير له **فروع**
للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا فيمن يمكن من حمل ماية من فقط ولا يتمكن من حمل
ماية اخرى معها اى مع الماية الاولى فقيل هو عاجز عن حملها اى عن حمل الماية الاخرى هذا هو الموافق
لكلام الامدى وان كان الموجود فى اكثر النسخ حملهما وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة
بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل الماية الاخرى ولا هو قادر عليها وقيل هو قادر على
حمل احديهما اى احدى المايتين من غير تعيين وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل
ماية غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل ماية منها غير معينة ايضا والكل اى جميع هذه الاقوال
الثلثة مناقض لاصلهم ومذهبهم فى وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات فان الماية الاخرى معينة
كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك
الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو ان لا يتعلق القدرة الواحدة فى وقت
واحد فى محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد ولو كانت القدرة على حمل ماية قدرة على حمل
ماية اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا فى الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول
المتحرك وهو مختلف يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المايتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون
تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من
القدرة غير ما يوازى الاعتمادات فى احدى المايتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة فى القدرة
موازية لاعتمادات الماية الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزايد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا
هذا وان تخيل فى المايتين المتلاصقتين فما تقولون فى ماية اخرى منفصلة عن الماية المحمولة
فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى اعتمادات الاولى
فهلا تجوزون ذلك فى المايتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التى تمكن بها
من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين
الفرع الثانى شخصان يقدر كل منهما على حمل ماية من اذا اجتمعا عليه اى على حمل الماية وحملاها معا
فقد اختلفت المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو اكثرهم حملها واقع بقدرة كل واحد واحد وكل منهما يفعل
فى كل جزء من اجزاء الماية حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين
على مقدور واحد فيستغنى بكل منهما عن الاخر وقد لما التزم هذا القايل جواز اجتماعهما وان كان
مستبعدا جدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو عباد الضيمرى والكعبى هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه
فيه صاحبه وذلك حامل للبعض الاخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان فى جزء واحد من الماية المحمولة ولا يخفى
ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما فى بعض معين فى نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء
من اجزاء الماية المذكورة الى كل واحد من القادرين على السوية فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما الفرع الثالث
وهو مبنى على تاثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد فى محال متفرقة حركات
متعددة الى جهات مختلفة فيجوز ان تحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى الجهة وجزءا اخر
الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان تضرب مثلا يده عليها دفعة فيتفرق الجهات
واما فى محال مجتمعة كاجزاء متلاصقة فلا يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان
تتحرك معا الى جهة واحدة بل تجتمع على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة
على تحريك كل جزء من تلك العشرة المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الاخر فيكون هناك عشر قدر
بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب ان يكون عدد القدر القايمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد
الاجزاء المجتمعة والا اى وان لم يكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الاخر بل
جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزء اخر لكان اى تلك القدرة وذكرها باعتبار
التمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر البقة على
تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الامدى هذا الفرع
مما اتفق عليه القايلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لم

قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكذابين والشعراء لتعود متخيلها بالانتقالات الكاذبة الباطلة حشى

فروع

قوله من قبيل اضغاث الاحلام الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النايم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة فى وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او لتضمنه اشياء مختلفة قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة وهذا بناء على ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة حشى

فى كلام

قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة [illegible]

لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة ولوجب في كل واحد منها حركة ولمتنع عليها ذلك عند
انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع
والافتراق ولم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك
سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى
قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على
ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال
الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى
منضمة الى الاولى من غير ان يكون عدد القدر كعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائى فانه
قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا يرى انا نجد القادر على المشى يمتنع عليه المشى بالربط والتقييد وليس
ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبنى على اصله في جواز منع القادر وقد بان
بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون
المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما
من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع
بتقدير ان توجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائى من تتمة الفرع
الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اى من الفروع قال الجبائى الاجتماع
يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن المشى لمن هو قادر عليه وهو اى كون القيد مانعا عن الفعل فرع ان المعدوم
مقدور وحتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا
بطلان كون المعدوم مقدورا انما يثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه اى بكون الاجتماع
مانعا عن التحريك منع الجبائى كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى معها
وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا عن الفعل يقتضى كون ذلك القادر قادرا
على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه **الحادى عشر** اى من مقاصد هذا النوع وكانه سهو من
الناسخ فان هذا البحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائى من تتمة الفرع الثالث
كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا
واما جعله مقصدا حادى عشر فلا وجه له القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر وتقوى على التصعيد
والرفع الى جهة الفوق منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل
يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ اشق واقوى من تحريكه دحرجة وعليه اى على المنع البهشمية اى الطائفة
التابعة لابى هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة يمنة ويسرة
ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما
يزيد عليها **المقصد الثاني عشر** بل الحادى عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من حيث

الاول واثره من جنس الكيفيات المحسوسة بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين
الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون
اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع
وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة دون القدرة فانها ليست مدركة
باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني
المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعيا يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره
ومزاجه يمانع قدرته في تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج **المقصد
الثالث عشر** بل الثاني عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في
الحيوان الذى تمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس
ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ
لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشاء
لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان من اول التحريكات الشاقة اذا انفعل عنها
صدق ذلك عن اتمام فعله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك
المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا وهو كالجنس لها
اعنى الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا
يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقولون
للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان في الحقيقة
انفعالا بناء على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان
قوة سموا الامر الذى يتعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع
الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقدها ذهب اليه بعضهم من ان حدوث
المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما
واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة
والمراد ههنا جنسها اى المقصود في هذا المقصد بيان القوة التى هي جنس للقدرة وهو كما قال ابن
سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه اى في هذا الحد المعالج
لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل لمقتضاها ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل
عما يلاقيه من الدواء وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان
المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان
تمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الرديئة التى هي امراض نفسانية ولما كان هذا القيد
موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات

قوله لان المزاج كيفية متوسطة كون
المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة
انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء
فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام
حسن حلبى

قوله فلاجرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة
لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم
لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت
المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب
ان يقال الضعف يلزمه الانفعال
فعدم الانفعال يدل على الشدة
والقوة قوله اعنى الصفة المؤثرة
لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله
للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى
حسن حلبى

فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من
القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان تكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول
النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وفي نحوها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية
وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا
تكون القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض في وصف
جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان سبب القدرة عليه اي على الشيء الذي
يتعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما توثر وفق الارادة التي يجب مقارنتها لعدم
المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم توثر القدرة في ذلك المراد فهنا الامكان
سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان
المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعم الامام الرازي ووجهه بان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي لا المقابل للفعل والتنبيه
على ذلك قال المصنف وهذا اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان الذاتي فانه اي الامكان الذاتي
قد يقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا وينعكس من الطرفين اي طرفي الوجود والعدم
فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون هذا الامكان المقابل للفعل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا
ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان
الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في مثال
السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن
ان يكون انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف
للقدرة نفسها وهذا تكرار لما ذكره اولا ويقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة
توهم ان القوة بهذا المعنى سبب للقدرة ومبداء لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبداء
لهذه القوة ففي المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد
قيل اراد منا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى
من الكيفيات الاستعدادية وهي بمعنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية **المقصد**
الثالث عشر وفي النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة يصدر عنها اي عن النفس بسببها الافعال
بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في
نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبداء لصدور الفعل
عن النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبداء له بعسر وتامل لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود
معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هي مبداء لما هو كمال ورذيلة هي مبداء لما هو نقصان وغيرهما
وهو ما يكون مبداء لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى
ثلث احديها القوة التي تعقل بها ما تحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة التي بها
تجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثتها ما تدفع به ما يضر البدن ويولمه
وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحد من هذه القوى احوال ثلثة طرفان ووسط فالفضيلة الخلقية
هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال وغيرهما اي غير الفضيلة
والرذيلة ما ليس شيئا منهما اي من الوسط والاطراف فالفضايل الخلقية اصولها ثلثة هي الاوساط
من احوال القوى المذكورة والرذايل الخلقية اصولها ستة هي اطراف تلك الاوساط ثلثة منها
من قبيل الافراط وثلثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم فالعفة هيئة للقوة
الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها والشجاعة
هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط هذه القوة والجبن الذي هو تفريط
فيها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة
والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول الفضايل الخلقية ومجموعها تسمى
عدالة ومقابل العدالة شيء واحد هو الجور وفي الملخص قد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنا
هي التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل
اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة يصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد
بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة
معلوم بالضرورة وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة هنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية
والعملية لانها بمعنى العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبه له
ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية
كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة يكون
افضل من كل واحد من اجزائها لان الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة
افعاله في المبداء والمعاد والاطلاع على حقايق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة
كما يظهر بادنى تامل في مقالتهم لمن له فطرة سليمة والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور
الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان
يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما ان جعل نسبة
القدرة الى الطرفين على السوية فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل
واحد الضدين **خاتمة** في تقسيم كيفيات نفسانية قريبة تمامي في النوع الثالث والرابع
الاول من هذه القرينة المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد
ومحبتنا الله ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية
مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس

للقوة اقسام اربعة

الخلق

الفضيلة الخلقية

كلا طرفي كل الامور ذميم

الافراط المذموم متصور في القوى العقلية العملية دون النظرية

بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة ان الرضا هو الارادة فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل المقدور وسواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل ان كان قصدا اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة ولذلك يتعلق به اى بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك قطعا وقيل انه اى الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده وقيل هو اى الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اى عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للاخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولا ترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولا ترك بحركته الاضطرارية الصعود الرابع من تلك الامور العزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الاراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم وهذا كله اى الذى ذكرناه في تقسيم ما عدا الترك انما يصح اذا لم تفسرها اى الارادة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل وما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذى يجب ان يقارنه الصفة المخصصة

النوع الخامس من انواع الكيفيات النفسانية بقية الكيفيات النفسانية

وفيه اى في هذا النوع مقصدان **الاول** الالم واللذة بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف ثم قد يقصد في المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذى انصاف ثم قد يقصد شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملايم هو كمال الشئ الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذايقة واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة والجاه اى وكالجاه والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك حقايق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشئ قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان

فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل مناف من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فايدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال الامام الرازى وذلك اى كون اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت بالبرهان فانا ندرك بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة هى لذة ونعلم ايضا ان ثمه ادراكا للملايم الذى هو تلك الاشياء واما ان اللذة هل هى نفس ذلك الادراك او غيره واما ذلك الادراك سبب لها اى للذة وانه هل يمكن ان تحصل اللذة بسبب مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة او لا يمكن فلم يتحقق شئ من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه اى في الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافي فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافي قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة اى ليست اللذة امرا محققا موجودا في الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منها اى من اللذة انما هو دفع الم من الالام كالاكل فانه دفع لالم الجوع والجماع فانه دفع لالم دغدغة المنى لاوعيته وبالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية ولا نمنع نحن جواز ان يكون ذلك اى دفع الالم وزواله احد اسبابه اى احد اسباب حصول اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الطبيعة المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة لكنا نغلط في مقامين احدهما انه اى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر وراء زوال الالم وثانيهما انه لا يمكن ان تحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم فمما ينبه على انه قد يحدث اللذة بطريق سواه ما يوجب اللذة دفعة بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اى اللذة الحاصلة دفع لالم الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وذلك الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح والعثور على كنز مرة والاطلاع على مسئلة علمية فجاة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فيقتضى ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات اخر زال البعض الآخر وهكذا فلا يتحقق لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة

قوله او منفعة او مشاكلة فان قلت سيجئ ان اللذة ادراك الملايم فظاهر ان تخيل اللذة موجود في جميع الصور الثلث فما معنى جعل قوله او منفعة او مشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت المراد باللذة هنا معناها اللغوى قال في شرح المقاصد لا اشتراك لفظ اللذة اما الالم بحسب اللغة انما هو للحسى دون العقلى حسن چلبى

الترك عدمى عند الشيخ وجودى عند بعض اصحابنا ٣١٢

العزم

الالم واللذة

قوله لم يثبت بالبرهان ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها او لبعض قواها حسن چلبى

قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافي ثم قال والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافي وهو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى قوله وايضا تصور الكنه الخ هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا يعرفان انهما بديهيان بالكنه حسن چلبى رحمه الله

من الامور التى توقف فيها الامام الرازى

ابن زكريا الطبيب الرازى انكر اللذة

رد على الطبيب

قوله ومما ينبه على انه الخ تعبير الشارح يدل على ان قول المص ما يوجب مبتدأ ومما ينبه خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب ومما ينبه خبر المبتدأ حسن چلبى رحمه الله

الالم عند الحكماء

والظلمة تشوش السواد

جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان بفرط التفريق والعفص والقابض بفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية يولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع وانكره الامام الرازي فان من عقر اي جرح بسكين شديد الحدة في الغاية لم يحس بالالم الا بعد زمان ولو كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا قريبا لامتنع التخلف عنه وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا كذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فيما يستعد العضو المقطوع بالاستحالة المزاج سيء يحصل الالم الذي هو مسببه وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم التغذي وليس كذلك لان المغتذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغرها هنا التفرق لم تحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي منها عم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مولمة الا ان الالم لما استمرت لم تحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي يجده الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيء هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزم من اجل العدمي سببا للوجودي واحتج في المحصل بوجه آخر الزامي وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدا عالم الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افادة استعداد التقول تلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا تكون السبب القريب

للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا اخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل تخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اي ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم يولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه برهان اني ولمي اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير لان حرارة الدق مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي على اعضاء مع على مزاجها الطبيعي حتى اذا انتحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية والكائن المذكورين اعني حرارة الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق واما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما للكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر الحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وازال ذلك المتمكن كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق على ما عرفت فليس هنا كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به اي بالمنافي الذي هو تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك اي ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اي بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس ايضا حتى ربما لم يشعر بها اي بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرنا ففتش من داخل الحمام فانه عند دخوله فيه يستسخن الماء الحار بحيث يستشعر منه ويتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية الماء حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء فيراه لا يدرك سخونته بل ربما استبرده بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء

المقصد الثاني الصحة على ما ذكره ابن سينا في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقه تصدر عنها اي يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير مأوفة وهذا التعريف يعم انواعها اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب

ان يكون صحيحًا وربما تخص الصحة وتعريفها بالحيوان او بالانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان
الى اخره امر او يقال كيفية لبدن الانسان الى آخره كما وقع التخصيص في كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت واما
الثاني فقد ذكره في الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء فانه قال بهذا الصحة ملكة في الجسم
الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة وكانه لم يذكر الحالة
ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره في الفصل الثاني من التعليم الاول من الفن
الثاني من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر
عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازي على جعلها اي جعل الصحة من الحالة والملكة اي
من الكيفيات النفسانية سواء اريد ان يقابلها المرض وليس المرض منها اي من الكيفيات النفسانية فلا يكون الصحة
ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها اذ اجناسه اي انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلثة
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهي اي هذه الامور المذكورة اما من الكيفيات المحسوسة او من
مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص
مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن
بها فان جعل المرض الذي هو سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة
كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف
وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلثة
على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل
او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه
الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف منها
على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمي فلا يكون كيفية
نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات
نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا شيء منها اي من الكيفيات المحسوسة
والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شيء من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذي هو جنسها منها ايضا فلا يكون الصحة منها ايضا لانها
تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التي سميناها مرضا وهي المزاج الملايم والهيئة
الملايمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هي عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين
لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات
وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة واورد
الامام الرازي في المباحث المشرقية على هذا الحد الذي ذكر للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا الاول
لم قدم الملكة على الحالة في الذكر وانما يكون الكيفية النفسانية التي هي الصحة اولا حالة ثم تصير

قوله ومنها الفرح قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من الملايم والمضاد كالفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى الملتذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من الموذي واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يتوقع او شر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فاذا تحركت النفس الى جهة فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج

ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هي صحة وقيل واسطة فقدمت
لذلك او لان الملكة غاية الحالة والعلة الغائية متقدمة في الذهن وان كانت متاخرة في الوجود الثاني
فيه اي في الحد اضطراب اذ اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله يصدر عنها
الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع
ولا يكون المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل واحد من سببين على ان يكون
كل منهما فاعلا له على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلة في صدور الفعل السليم عنه
فقوله عنها اراد به لاجلها وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى في التعريف كما في الثالث
ايضا واما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الآلة او الملكة فليس بشيء
الا ان يأول بما ذكرناه الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دوري اي تحديد الشيء بنفسه حيث عرف
الصحة بالصحة قلنا السلامة الماخوذة في تعريف صحة البدن هو صحة الافعال والصحة في الافعال
محسوسة معلومة بمعاونة الحس والصحة في البدن غير محسوسة فهي خفية والمحسوس من المحسوس لكونه
اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذي ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به فالمرض خلاف الصحة ومقابلها
فهي حالة او ملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لا على سلامة بل ماوفة وهذا يعم انواع الامراض في الحيوانات
والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما
ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل
التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة قاطيغورياس الشفاء
مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي
لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث
المشرقية لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ
للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال الماوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم
والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان الكافي في المرض عدم
سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك امر وجودي فلا بد
من اثبات هيئة يقتضيها فكان ابن سينا كان مترددا في ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة
والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفي والاثبات فالكيفية التي بها يصدر الافعال
عن موضوعها اما ان يكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى هي الصحة والثانية هي المرض واثبت
جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال الناقه ومن بعض اعضائه آفة او المريض مدة
كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك اي اثبات الواسطة بينهما انما هو لاهمال
شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة وتعلم انه اذا روعي شروط التقابل بين الصحة
والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان

وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه
اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة احدابية فيما بين
الخطين المتصلين هي الزاوية وقد يطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها
احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل انما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر
ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين
او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة
وكل واحدة من زواياه يتوقف على ضلعين فقط وقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة
وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية
على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي ولانها
اي ولانها توصف بالاصغر والاكبر ويكون نصفا وثلثا لزاوية اخرى ولا شك ان هذه الصفات اعراض
ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من
غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اي هذا الاستدلال انما يتم ان لو كان عروض ذلك التفاوت والتجزي
لها للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ممنوع بل عروضه لها يجوز ان يكون لانه اي لان هذا المعروض
الذي هو الزاوية عارض للكم كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم ويبطله اي
يبطل كون الزاوية من الكم انها تبطل بالتضعيف وتنعدم اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة
بحيث لا يبقى هناك الزاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين
كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذ
من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل بطلان
الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم تبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف
فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك زاوية
في الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك
الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شيء
بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط
الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين
عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر
فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة
الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة
اوردها بعضهم في رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها

المقصد الثاني

قال المهندسون الخط المستقيم يقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية اي على سمت واحد لا يكون بعضها

الهندسيات

يكون فعله سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين لما مر اذا روعي الشرائط
المعتبرة في التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو اي امتناع الواسطة بينهما باعتبار
شرائط التقابل فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وح يثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا
من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى فيما له وسط
وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار
واحدة وح ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه
عضو واحد في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما
ان لا يكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها يعني
ان يشترط في حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مؤفا
في كل وقت فيخرج من يصح مرة فيمرض مرة وان لا يكون هناك استعداد يقتضي سهولة الزوال فيخرج الناقه
والشيخ والطفل ويشترط في حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور
المذكورة من حده ايضا ويثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع ح يكون لفظيا

الفصل الثالث

من فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اي الكيفيات المخصوصة
بالكميات عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك الاولية
والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد وللمتصلة التثليث والتربيع اي كالتثلث والتربع فانهما عارضان
للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع واما مع
غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار لون
قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها لغيرها
ويدخل في ذلك ما يكون اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة
جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم تكن خلقة قلنا العارض للكمية
اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم
ان اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم الطبيعي بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا
ان سطحه ملون فكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال
ف يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو
السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء في
المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمبادر من قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة في انها كيفية
من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح
مثلا في ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية هي تلك الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح
كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة

شرائط ثبوت الواسطة

الكيفيات المختصة بالكميات

ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد
حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدايرة وهي شكل اي سطح يحيط به خط في وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها اليه اي من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة مركز الدايرة وذلك الخط
محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز المار ودلك
الخط محيطها الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منتصف لها ثم اذا اثبت قطر نصف الدايرة على وضعه وادير
نصف الدايرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسطه نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها اليه اي الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك
الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط في الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعي
المربع المتوازي الاضلاع وادير ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة المستديرة في العبارة
الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهي
شكل يحيط به دايرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط موازٍ
لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل
بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الاخر الموازي للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين
فلذلك كانتا متوازيتين واذا اثبت الضلع المحيط بالقايمة اي احد ضلعي القايمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود
الى وضعه الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دايرة هي قاعدته والاخر نقطة هي راسه
ويصل بينهما سطح يفرض عليه اي على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اي بين محيط الدايرة وتلك
النقطة مستقيمة **واعلم** ان ما نقلناه عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها في انفسها
يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال في السطح الحال في الجسم فلا يمكن حصول السطح من حركة
الخط المتاخر عنه في الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه
اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد
طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط
على مثله بحيث يكون قايما عليه دائما حصل المربع الذي هو في اصطلاحهم سطح متساوي الاضلاع
قايم الزوايا قال المصنف وهذا الذي ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح والجسمات كلها امور
وهمية لا يعلم وجودها خارجا وعليها بنى علمهم الذي يدعون فيه اليقين وقد يقال قامت
البراهين على وجودها في مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافي ذلك كون احكامها يقينية
الا يرى ان العدد المركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن
انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال في المباحث الهندسية يعلمها من يتناولها **فان قيل** لا كمال
في معرفة احوال الموهومات **قلنا** ان الموهومات قد تكون عارضة في نفس الامر للاعيان الموجودة
فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية

الدايرة
مركز الدايرة
محيط الدايرة
نصف قطرها
قطر الدايرة
الكرة
مركز الكرة
قطر الكرة
الاسطوانة المستديرة
قاعدتاها
المخروط

على احوال الامور العينية ولا يخفى شيء من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة
تنبيه على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع
المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات في المقولات وانواعها حصلت مقولات
غير متناهية اي غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائيا وثلاثيا الى عشاريا
وحصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كان تركب
مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا يعد الخلقة من الكيفيات المختصة
بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين ولكنهم قالوا الخلقة انما اعتبرت وجعلت داخلة في هذا
النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة يتصف بالحسن والقبح
يعني ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال للشيء انه حسن الصورة
او قبيح الصورة وسماه اي الحسن والقبح بحسب الصورة اعني الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او اللون
وحده قال المصنف وهذا عندي غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها
وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما
في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما
كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها
الفصل الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو الفعل والانفعال ويسمى
ضعفا ولا قوة كالممراضية واما استعداد نحو الدفع واللاانفعال ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية
واما قوة الفعل كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها
ثلثة فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء ليلا تنثني بسرعة ولا يمكن
عطفها بسهولة وتتعلق بالقدرة على هذا الفعل وشيء منها اي من هذه الثلثة التي تتعلق بها المصارعة
ليس من هذا الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة
الاعضاء من الكيفيات الملموسة على ما مر **المرصد الرابع** من مراصد الموقف الثالث في النسب
اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما
اتفق على وجوده اعني الاين تارة على راي المتكلمين وتارة على راي الحكماء **المقدمة** اثبت الحكماء المقولات
النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها لوجوه الاول
لو وجدت الاعراض النسبية لزم التسلسل في الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل
ولا شك ان محلها يتصف بها فله اليها نسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على
ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بان يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة
موجودة وهكذا الى ما لا نهاية له فهذا تسلسل واما ثانيا فلان لوجودها الزايد على ماهيتها الموجودة اليها
نسبة هي اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة

ثالقدم

هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضاً موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة وهكذا
وهذا تسلسل ثان واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة بالتقدم والتاخر فلو كانت النسب
موجودة فى الاعيان لكان التقدم والتاخر موجودين مع موصوفهما ومع المتقدم متقدم فيكون التقدم
الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التاخر الموجود مع الزمان المتاخر فللتقدم تقدم اخر وهكذا للتاخر
تاخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه الثانى لو وجدت النسب لوجدت الاضافة
لانها من النسب لكونها نسبة متكررة وهى لا تحقق الا بوجود المنتسبين مجتمعين ومن اقسام الاضافة
التقدم والتاخر فيوجد المتقدم والمتاخر من اجزاء الزمان معاً وانه باطل قطعا الوجه الثالث لو وجدت
النسب فى الخارج لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة اليه بانه موجود
معه وله قبله اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده اضافة ثالثة اليه بانه
متاخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التى مع الحادث او بعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى
قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول واثبتها اى الاعراض النسبية ضرار وهو من الحكماء
والصواب كما فى المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما راى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن
لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعاً للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثم ابتنى على اضاعنى متناهية
يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان كون السماء
فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض واشباههما من النسب مما نعلمه ضرورة اى نعلم بالضرورة انها
ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد وللقايل ان يقول ان ادعيتم ان
الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه
وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية فيه لجواز اتصاف الاعيان
الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى فى الخارج وليس العمى موجوداً خارجيا وقد يستدل على ذلك
ايضاً بان الشئ قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التى حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا كان
نفى النفى نفيا وهو مح ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم تكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعد ما لم يكن متصفاً
وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجابوا عن ادلة الخصم بانها انما تنفى كون جميع النسب موجودة
فى الخارج اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب
امورا موجودة فى الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمقابلة ونظايرهما ومنها اضافات لا تحقق
لها فى الخارج بل تخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتاخر بين امرين لا يجوز اجتماعهما كاجزاء
الزمان والقسم الاول من هذين ينتهى عند حد اى يجب انتهاؤه الى حد لا يتجاوزه دون الثانى اذ لا يقف عند
حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل
فى الامور الخارجية لجواز ان ينتهى السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب اعتبارية
اذ ليس يلزم من وجود الفوقية فى نفسها ان يكون حلولها فى محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود حلولها

قوله تسلسل ثالث بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التاخر حسن چلبى

قوله مما نعلم ضرورة ان حمل الضرورة على البديهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هى نسبية بوجود الفوقية المقابلة مثلا من حيث خصوصها فدعوى الضرورة فيما ذكر لا ينافى القول بالاجماع للاختلاف فى العنوان حسن چلبى

يجوز اتصاف الاعيان بالامور العدمية

مباحث الاكوان

وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية لا يقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز ان يكون
بعض افراد ماهيته موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

الفصل الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد سبعة الاول

المتكلمون وان انكروا ساير المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على
ان المقتضى للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قايمة به فهناك شيآن ذات الجوهر والحصول فى
الحيز المسمى عندهم بالكون وزعم قوم منهم اعنى مثبتى الحال ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة
قايمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز بالكاينية والصفة التى هى علة للحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء
ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلته قال الامام الرازى فى الاربعين هذا باطل عندنا اذ حصول الصفة
للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل
واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا على الاخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته فى المرصد الاول من هذا
الموقف وهو انا لا نم ان معنى القيام ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نم لزوم
الدور لانه قد يكون ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذى هو قيامها معللا به اى
بالحصول فلا دور وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد فى نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التى هى
علة للحصول ان توقف على التحيز اى الحصول فى الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر فى حيزه بتلك
الصفة القايمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول فيلزم
الدور ويرد عليه ما مر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها فى نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول
على قيامها بالجوهر والا اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول فى الحيز جاز انفكاك العلة التى
هى تلك الصفة القايمة بالجوهر عن المعلول الذى هو الحصول فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها على الحصول
امكن القيام بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة قايمة بالجوهر خالية عن معلولها الذى هو الحصول
وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب دورا ممتنعا وتقريره على ما فى كتاب الاربعين
انه ان عنى بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة
بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى
الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلا عكس قال المصنف
وهو اى ما ذكره هذا القايل غنى وارد على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تاملت وقد وجه بعض
تلامذته بان يجرى امتناع الانفكاك من الجانبين وانه لم يستلزم دورا ممتنعا الا انه هنا امر آخر يستلزمه
اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان تحيز الجوهر تابع لقيام
الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا تصريح بذلك المعنى فى هذه
النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله فى الحيز او لا يتوقف فاستغنا
هذا القايل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل

كما فى النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل اخر واما ثانيا فلان هذا التوجيه اختيار للشق
الاول وهو ان قيام الصفة متوقفا على الحصول توقف تاخر وقد ابطله هذا القايل بان علة لا يستلزم
امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثانى المذكور فى الكتاب **تنبيه**
على ما يتمسك به من اثبت الكون علة للكاينية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز الجزئية
الممكنة للتحيز الذى هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر تقتضى حصوله فى حيز ما اى حيز كان ولما
يقتضى حصوله فى حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط يعينه اى يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله
فيه فهناك امران احدهما الكاينية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذى هو نسبته اى
المقتضى لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذى هو المقتضى وبين الحصول
فى الحيز اعنى الكاينية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكنا اى نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز
الممكنة على السوية وانه لا بد لحصوله فى حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام فى ثبوت ذلك
المقتضى وانه ماذا فنحن لا نعلم ان حصوله فى الحيز معلل بصفة اخرى قايمة به مسماة بالكون كما تزعمون فان
الحصول فى الحيز المخصوص لما ثبت له عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى
له **المقصد الثانى** انواع الكون اربعة هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك
لان حصوله اى حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا والثانى وهو ما لا يعتبر
بالقياس الى جوهر اخر قسمان لانه ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان
كان مسبوقا بحصوله فى حيز اخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول
اول فى حيز ثان ويرد على الحصر اى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون الحصول فى اول الحدوث
اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق بكون اخر لا فى ذلك الحيز ولا فى
حيز اخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر فى اول زمان
حدوثه كاين لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اى الكون فى اول الحدوث سكون
لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك
الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الاخر كذلك فهو لم يعتبر فى السكون اللبث
والمسبوقية بكون اخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول فى الاحياز
المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات فى تلك الاحياز فان قيل فى ابطال التزام
هذا القايل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف تكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين لا يكون
جزء للاخر قلنا فى رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة من الحيز ضد
السكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا تنافى السكون فيه فانها اى الحركة
الى الحيز نفس السكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو اى
الكون الاول فيه مماثل للكون الثانى فيه لما مر من اشتراكهما فى اخص صفات النفس وانه اى الكون الثانى

فيه سكون باتفاق قلنا هذا اى الكون الاول لان المتماثلين لا يتخالفان قال الآمدى ذلك
الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان فى بعض الصفات ولا نسلم ان ما ذكر اخص صفاتهما
وايضا يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق فكذا الثانى قال
الآمدى وهذا اشكال مشكل فلعل عند غيرى جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله الا ان نعتبر اى يلزمهم
ان يكون الكون الثانى حركة الا ان يعتبر فى الحركة ان لا تكون مسبوقة بالحصول فى ذلك الحيز لا ان
تكون مسبوقة بالحصول فى حيز اخر كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق بكون اخر
فى ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا فى هذا المكان والحاصل انا
لا نعتبر فى السكون المسبوقية بكون اخر حتى يكون الكون فى اول زمان الحدوث سكونا ونلتزم ان
تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر فى الحركة عدم المسبوقية بالكون فى ذلك الحيز ولا نكتفى
بما مر من كونها مسبوقة بالكون فى حيز اخر حتى لا يلزمنا ان يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا
عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا فى الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان
يكون الكون فى اول زمان الحدوث حركة ولا قايل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله و ح اى وحين
اعتبر فى الحركة ما ذكر اندفع الاشكال لكن لا تكون الحركة مجموع سكنات لان الكون الثانى سكون
وليس جزء للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزء
للحركة وهو ظاهر فان الكون فى اول الحدوث سكون عندهم وليس جزء للحركة اصلا والنزاع فى ان
الكون فى اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظى فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا
كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت
وان فسر بالكون المسبوق بكون اخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة
بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه هو عين
الخروج من المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه واما الاول وهو ان
يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر اخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الاخر
جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وان قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما
خلاء اى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع واحد لا يتصور الا على وجه واحد
وهو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت فى
مراتب البعد ومنه مجاورة جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع واعلم ان
الاجتماع قايم بكل جزء اى جوهر بالنسبة الى الاخر لا انه امر واحد قايم بهما معا فانه غير جايز عندهم لما مر
من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا ولا
لم يكن واحدا حقيقة او وضع احدهما اى ولا ان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الاخر فانهم
اى المتكلمين لا يثبتونه اى الوضع ويثبتون الاجتماع فالجوهران المجتمعان كل منهما له اجتماع بالاخر قايم به

انواع الكون الاربعة

فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية فاحفظ هذا الذى ذكرناه فانه مما يذهب على كثير من عظماء
الصناعة الكلامية فمنهم من يتوهم ان اجتماعا واحدا قام بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع

المقصد الثالث الكون اى الحصول فى الحيز وجوده ضرورى بشهادة الحس وكذا الانواع الاربعة
على راى المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى الكون الذى هو نوع واحد فى الحقيقة والمميزات
التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة نحو كونه مسبوقا بكون آخر اما
فى مكان آخر كما فى ذلك المكان كما فى السكون على راى او غير مسبوق به اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا
بكون آخر كما فى السكون على راى آخر ونحو امكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما فى الافتراق والاجتماع ولا شبهة فى ان
هذه الامور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا
فالمجردات لا توصف بالسكون الذى هو امر عدمى عندهم اذ ليس من شانها الحركة **تنبيه** اذ قلنا ليس فى الخارج الا
الكون والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد
يعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا فى الماهية بل ربما لا توجب ايضا اختلافا فى الهوية الشخصية اذ
الكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا
فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق ما دام منفردا واذا خلق الله تعالى بعد ذلك معه
غيره عرضا له والكون الثابت له اولا باق بحاله لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته **المقصد الرابع** فيما
اختلف فى كونه متحركا وذلك فى صورتين الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة
منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا فى الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا كان ساكنا اذ لا واسطة
بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقى الاجزاء لزم الانفكاك والانفصال
بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه ولانه اى الجوهر المتوسط داخل فى الكل والكل داخل فى حيز الكل فهو داخل
فى حيز الكل فيكون متحيزا به ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اى عن حيز الكل الى حيز آخر اذ المفروض ان الكل
خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها
ولم ينفصل عنها فهو مستقر فى حيزه فلا يكون متحركا والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوه اى جعلوا حيز الجوهر
المتوسط هو البعد المفروض الذى يشغله الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا
فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به وكذلك اختلف فى المستقر فى السفينة المتحركة فقيل ليس بمتحرك
كالجوهر المتوسط وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به
اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق ان النزاع
لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر فى السفينة المتحركة متحركا
كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى حيز وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه
اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل
الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق اذا

كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من جهة الى جهة بحيث يتبدل المحاذاة بينهما فالمستقر
فى مكانه متحرك والزم على هذا القول ما اذا تحرك عليه اى على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة
لجهة الآخر فيجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين مختلفتين فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة
فيقال لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه
عنه وذلك الذى ذكر لزوم من كون الشىء الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع فى حركة يزول
بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه كما فى الصورة التى فرضتموها وشدد النكير عليه اى على
قول الاستاد ولا معنى له اى للانكار والتشديد لانه نزاع فى التسمية فان الاستاد اطلق اسم الحركة على اختلاف
المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف فى المتحرك او فى غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان
جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان
الاول عين السكون فى المكان الثانى فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة فى
الاصطلاحات **المقصد الخامس** اتفق القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد محفوف
بستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر
الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقى بين
الجواهر من جميع الجهات وهو مانع من تاليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يكن التلاقى من جميع الجوانب
كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون شىء من الاجسام الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى
واتفقوا ايضا على المجاورة والتاليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعرى
والمعنى له المجاورة اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذى
يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك لحصوله اى لحصول الكون للجوهر حال الانفراد عما
عداه من الجواهر دونها اى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا
وقال الشيخ والمعتزلة ايضا التاليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة
ويحدثان عقيبها وقالوا ايضا المباينة اى الافتراق المفسر لما تقدم ضد للمجاورة التى هى شرط التاليف فلذلك
ينافى المباينة التاليف لان ضد الشرط ينافى المشروط لا لانه ضده اى لا لان المباينة بتاويل الافتراق ضد
التاليف ثم قال الشيخ وحدة المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور له واما المماسة
والتاليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له فههنا اى فيما اذا احاط بالجوهر
الفرد ستة من الجواهر فى جهاته ست تاليفات وست مماسات ومجاورة واحدة وهى اى المماسات الست
تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر الرطب والجوهر اليابس تولد
تاليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تالف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة
تاليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر واليه اشار بقوله فههنا اى فيما اذا احاط
بجوهر واحد ستة من الجواهر فى جهاته تاليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين

واكثر وقيل هي ست تاليفات لاستحالة انفراد كل جزء من الجواهر الفردة بتاليف على حدة وابطلوا اى
ابطل هؤلاء وحدة التاليف التي ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة مضادة لشرط التاليف اعنى
المجاورة فيكون منافية له ولا شك انه يزول بالمباينة واحدة تاليف جوهر واحد من الست معه اى مع الجوهر المحاط
بها وتاليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل التاليف الواحد
من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجواهر نفس المجاورة بينها وانهما متعددتان بحسب
تعدد المجاور المماس ضرورة فالمباينة على رأيه ضد لهما حقيقة وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة
عين المماسة والتاليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد المماسة والتاليف حقيقة وقال القاضي ابو بكر
اذا حصل جوهر في حيز اى اذا حصل فيه ثم توارد عليه مماسات ومجاورات من جواهر اخرى ثم زال تلك المماسات
والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك الجوهر قبل وبعد اى قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد
الاسماء بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال
الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال
الانضمام تسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز
المختلفة وهذا الذي ذكره القاضي اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة
لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان تكون الجوهر او ما قام به مؤثرا في حكم جوهر اخر لان حكم الجوهر
يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب
والبنية على ان قول القاضي اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدي من تزييفها لانه زيادة تضييع
للاوقات **فروع** على اصول اصحابنا في الاجتماع والافتراق الاول الجوهر الفرد المنفرد عن غيره يتصور
له ست مماسات معينة لان ما يماسه لا يكون الا معينا وضدها اى ضد تلك المماسات المعينة ست
مباينات غير معينة لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير
معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه جوهر ثالث او اكثر هذا اذا كانت
المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ في قول تضادها اى تضاد المماسات الست المعينة
ست مباينات غير معينة كما في القسم الاول وقال في قول اخر تضادها ست من المباينات معينة هي المباينات
الطارية على المماسات المعينة قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض
غير الكون المخصص للجوهر بحيز كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف
ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضي **الفرع الثاني** الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين
في حيزين بينهما احيانا كلما قرب من احدهما بعد عن الاخر بلا شبهة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد
من الاخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الاخر بان يتحرك الاخر معه الى
جهة حركته فبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اى يكون مرادهم بما قالوه ان الكون واحد اى الكون
الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس ثم امر زائد على الكون

وانما تعددت

بمقدار حركته

قوله ومن امتناع ان يكون الجوهر فلا يبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها حكم الجوهر الاول اعني الكون الاول المسمى سكونا حسن چلبي

في المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات
ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدي اذا ضم جوهر ثالث الى احد
هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الاخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده
من الاخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد
المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبني على ان البعد هو المباينة
والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت
مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبني على ان الكون القائم
بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضي **الفرع الثالث** الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا
آخر من جهة فهل يقال انه مباين لذلك الجوهر الاخر من الجهة الاخرى كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم
حصول المماسة في تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة
من تلك الجهة الاخرى حال اى حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا نزاع لفظي لانه ان اعتبر في المباينة
امكان المماسة في تلك الحالة فالحق هو الثاني وان لم يعتبر فالحق هو الاول **الفرع الرابع** يجوز المباينة
والافتراق في جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شيء منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبددت وزال تركيبها
بالكلية وقيل لا يجوز اذ لا يجوز المجاورة بين الكل ولا بد في المباينة من امكان المجاورة قال المصنف
ويكفي في الوصف بالمباينة جوازها اى جواز المجاورة بين الكل بدلا ولا شبهة في هذا الجواز انما
الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال والذي حداني وبعثني على ايراد هذه الابحاث امران
احدهما معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ما ذهبوا اليه في حقيقة الاكوان تسلقا تعليل للتحقيق اليها اى الى
حقيقة الاكوان مما قالوا به من لوازمها واحوالها يعني انه اذا عرف الاصطلاح لم يقع الخبط في المسائل
المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوه في تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة
حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بنا اهمالها اعوازه لها اى هذه الابحاث قصورا فيه والا فلا يجدي المباحث
المذكورة في المطالب المهمة التي هي العقايد الدينية وما يتوقف هي عليها زيادة طائل وفائدة ولولا هاتان
الغايتان المذكورتان لم نطول الكتاب بذكرها وليس من دأب الاصحاب في الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط
لما هو مقتضى المقام واذكر اى احفظ وتذكر هذا العذر الذي مهدنا لك ههنا لدى ما عسى تعثر عليه من قبيل
هذه الابحاث في غير هذا الموضع فتكلف بالنصب على انه جواب الامر غير لا نمتد لهم اى لوملك **المقصد**
السادس من لم يجعل المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضي واتباعه اطلق القول بتضاد الاكوان
على معنى ان كل كونين فيهما متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان اوجبا تخصص الجوهر بحيز واحد
او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين مثل الاخر والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور
وجودهما في الجوهر الا على سبيل التعاقب كما اذا كان مستقرا في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد
في الزمن الثاني مماثل الكون الموجود في الزمن الاول القيام كل واحد منهما مقام الاخر في تخصص الجوهر

[illegible]

قوله اذا قدر انضمام الجوهر القريب بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد ويتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا حسن چلبي

حداني اى ساقني ملتقط

قوله تسلقا اى تقدما وترقيا ملتقط

اعتذار

اعوزه الشيء اذا احتاج اليه ولم يقدر عليه والاعواز ايضا بالكسر الفقر ملتقط

قوله والمثلان ضدان اى كضدين في عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع في كلام الآمدي ايضا حسن چلبي

بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما
متضادان ومن جعلها اى المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد
كالشيخ والاستاد فلم يجعلها اى الاكوان اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال
الآمدي والحق هو الاول لما سبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف
في التسمية **المقصد السابع** في اختلافات للمعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها
انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي وابنه والكثير المعتزلة اذ لو بقيت الحركة
كانت سكونا والتالي باطل اما الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة
هي الكون في الحيز الثاني عقيب الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمان الثاني كونا مستمرا في
الحيز الثاني فيكون عين السكون واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون
احد الضدين عين الآخر وبالجملة فالحاصل اى فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق
فيجب ان يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا الا الكون الاول الذي هو حركة والا فالسكون
هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج
عن ذلك الحيز اى الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب
ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي لما مر من ان المنافي للسكون والمضاد له
هو الحركة من الحيز فانها لا تجامع السكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي السكون فيه فجاز ان تكون
الحركة اليه عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز الاول وانه نفس الحصول
في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز
الاول كما ذكرتم الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت
انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج
عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اى انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة
وهو بعينه الكون الذي في الزمان الثاني المسمى بالسكون ثانيها اى ثاني الاختلافات ان ذهب ابو هاشم
واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه صورتين اى قالوا ببقاء السكون
الا في صورتين الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة فامسكه الله تعالى في الجو
غير ان يكون تحته ما يقله فلا بد هنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري
الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لا متجددا لهوى ذلك الجسم الثقيل لما يتجدد فيه
من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور للحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا
لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء فيصح لو امر الحي بالحركة
ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون
المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان

ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول

السكون متجددا ولترتب هنا الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية بابي هاشم فلم يجد عنه محيصا
والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضد المستلزم لعدمه اذ
ليس هنا شيء يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذمي اما لانه رجع عن مقتضى
اصولهم في ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته ومن مذهبه في الذم واما لانه
اثبت التأثم والعقاب بامر يدركه بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة
والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا لعينيه وهو اى ذلك الجوهر
ساكن او متحرك ادركه بالحاستين التفرقة بين الحالين اى حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن واما متحرك
ضرورة ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون
بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان الكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا بخصوصيته
اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية الكون في
الاحيان المعينة غير مدركة الا يرى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط فانها
اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة بين خصوصيات كونها في الاحياز
الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة في حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى
خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم الى حيز بتبدل عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدركه
ولم يجد اختلافا في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المختصين له بالحيزين ويظهر ذلك فيمن كان
هاويا في الجو مستدلا احيانا عليه فلو غلبه عيناه وهو في حيز وانتقل منه في نومه الى حيز آخر ثم
استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونيه في حيزيه بخلاف ما لو لون في نومه يعني لونه فانه يدركه ويميز عن
لونه السابق بالضرورة رابعها قال الجبائي التأليف ملموس ومبصر اى مدرك بالقوة اللامسة
والباصرة اذ نحن نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها عن بعض وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة
او لمسها فلا بد ان تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال
ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الاكوان اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة او المحاذيات
المختلفة او غير هما من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف واحتج ابو هاشم على سبيل المعارضة بانه
لو رئي التأليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين من الجسم العليا وما تحتها لرئي الصفحتان معا وذلك لان
تأليفا واحدا قائم بكل جزء من الصفحتين فاذا رئي قائما بالصفحة العليا فقد رئي قائما بالصفحة التي
تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج على ابيه لو لم ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف
جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين يعني انه لا يقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك
حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل
ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين
دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين معا خامسها قال الجبائي التأليف مختلف باختلاف الاشكال

قوله ومنعه ابو هاشم وحجج قال الآمدي حجة ابي هاشم وان كانت لازمة على الجبائي فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يكون المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما

الفصل الرابع في الاين وهو النسبة الى المكان اعنى كون الشئ في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والاخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين في طريقهم شعب وتفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما يهمنا فنقول المتكلمون يعبرون عن الاين اعنى حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون فيكون السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل تعكيرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان شرح المقاصد راجعه لتمامه

المصادرة

لما حرمنا نفرق بين الاشكال المختلفة وما هو الا بالنظر الى التاليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تاليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها ومنعه ابنه وقال ان التاليفات متجانسة لان التاليف مشترك في اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل ففيه اى في هذا الاستدلال مصادرة لانه يجوز ان تكون التاليفات مختلفة ومشتركة في عارض لمن يها وكون ما ذكر من اخص صفات التاليف انما يثبت اذا لم تكن التاليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة سادسها قال الجبائي التاليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ كشخ وقوع التاليف دون المجاورة المولدة له وهنا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة الجوهر الرطب والجوهر اليابس وان ولدت التاليف بينهما كما مر فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اى شرطا للتاليف في ابتداء حدوثه لكانت شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتاليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كاليواقيت والصخور الصم الصلاب ونحوها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التاليف فيما بين جواهرها وهو اى هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء لا دواما ومنهم من قال انها اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التاليف الذي يصعب معه الفك والتجزئة لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التاليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهي شرط له ودفع بضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر فلعل ذلك اى الاختلاف بين التجاورات في صعوبة التفكيك والتجزئة عائد الى اختلاف اجناس التاليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها

الفصل الثاني في مباحث الاين على راى الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر

الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اى لمحل يكون بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من كل وجه والا لانعدم محض اذ يكون ح بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا اصلا ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا او متصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رايهم او بالفعل في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعي ايضا واذا عرفت هذا فنقول المتحرك اى الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها وهو اى الحركة امر حصل له بعد ان لم يكن حاصلا عند استقراره في مكانه او على حالة فهو اى ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن كمال له اى للمتحرك اذ معنى الكمال

قوله اى الموصوف بالحركة فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية في قوله حركة بالفعل

قوله في مكانه او على حالة الاول في الحركة الاينية والثاني في غيرها

معنى الكمال

مباحث الاين على راى الحكماء

ذلك هو اشارة الى المطلق المذكور في ضمن المقيد اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على راى الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها او فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا لما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها وانه اى ذلك الامر الذي هو الحركة يودى المتحرك الى حصول ممكن اخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن الاخر كمال ثان اذا حصل بالفعل وذلك الامر المودى اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اى المتحرك ما دام متحركا بالفعل فشئ منه اى من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فهو اى ذلك الكمال الاول انما ثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني المترتب على الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن حصوله في مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول في المكان الثاني وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كماله الثاني الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادى الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادى تاديا اليه وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيهما انها تقتضي ان يكون شئ منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شئ بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم ما دام في المسافة لم تكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شئ واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية خرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعنى الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة

قوله اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل وفيه بحث لان التعريف متناول لهيولات الاجسام وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور الجسمية والنوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعها بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

وجه تسميته كمالا

توضيح

قوله وليس شئ من سائر الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل قلت ان التحقيق ان الاستعداد سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شئ غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك الطلب واما حط غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب استلزام الحركة المطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التادي فليتامل

فى الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها ترتب
كمال اخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهى اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا وكونه
اى كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال الثانى المقصود حصوله بالحركة ونفس
الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورتيه
الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة ويراد ان محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى
ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة فى شىء من عوارضه لا فى ذاته والا اى وان لم
يرد بهذا المعنى فهو اى المتحرك كمال بحسب ذاته وصورته ايضا كما كان كما لا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد
به كونه بالقوة فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل فلذلك اى فلان كونه
بالقوة انما هو باعتبار عارض اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار
الحيثية معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافى كونه
احترازا عما ذكرناه قال المصنف وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالان اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر
وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع
الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة
الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة فى ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة
كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفى الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فى هذا التعريف
فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فى تعريفها فمما لا
يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق
بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذى ذكره المعلم الاول واتباعه فى تحديد الحركة قريب
مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون
دفعة او لا دفعة والثانى هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة
الى الفعل يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من هذه العبارات صالحة لافادة تصور
الحركة لكن متأخروهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشىء فى زمان بعد زمان بل نقول هو
وقوع الشىء فى آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان
لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة
عن الحصول فى الآن فالامور الواقعة فى تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار
الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله فيقع فى تعريفه اى تعريف التدريج الزمان ويعرف
بانه مقدار الحركة فيلزم الدور قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة
واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان

لهذه الامور فى الوجود لا فى التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم
تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن
وتقييدهم بالتدريج او ما فى معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال دفعى
ولا يسمى حركة بل كونا وفسادا

المقصد الثانى

ذهب ارسطو الى ان الحركة يقال بالاشتراك
اللفظى لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبداء والمنتهى
اللذين للمسافة ولا يكون فى حين من الاحيان الواقعة فيما بين المبداء والمنتهى آنين بل يكون فى كل آن فى حين آخر
وتسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو
قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبداء والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون
حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف
على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غنية محتاجة الى التعريف
كما اشرنا اليه وهو اى الحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة
مخصوصة ليست ثابتة له فى المبداء ولا فى المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها فان هذه
الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت
فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها
تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما سيأتى فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة
عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول
فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة
مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة
بمعنى التوسط امر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود فى كل آن يفرض فى ذلك
الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن مع استمراره فى الزمان وهى متشخصة بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبداء والمنتهى الحاصل لموضوع واحد فى زمان
واحد فى شىء واحد فاذا فرض فى المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها تعرض لذلك
التوسط ان صار حصولا فى ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته المشخصة عارض
له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المشخصة وحصل عارض اخر ثم
ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يستلزم الا تتالى
النقط فى المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالى العوارض ايضا وهى بهذا المعنى اى الحركة بمعنى التوجه
والتوسط ينافى الاستقرار اى استقرار المتحرك فى حين واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه
اما منافاته للاول فظاهر واما منافاته للثانى فلانه لو استقر بعد المبداء فى حين لكان حاصلا فى المنتهى
لا متوسطا بينه وبين المبداء فتكون الحركة ضدا للسكون فى الحين المنتقل عنه وللسكون فى

قوله وصفة اشار بزيادتها الى ان المراد بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما توهمه عبارة المتن

قوله اللذين للمسافة اشارة الى دفع الاعتراض بان المبداء والمنتهى ليس الا مبداء الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر

الحركة بمعنى الحصول فى الوسط ... هذه الحركة موجودة فى الخارج

قوله استمرارها الى اخرها فيه بحث ذكره المحشى فراجعه

قوله وذلك الحصول امر آنى غير منقسم قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضى والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التى هى موجودة عندهم واجيب بان عدمية عدم وجوده لا ينافى الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافى انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتامل

الحيز المنتقل اليه ايضا بخلاف من جعله اى الحركة الكون في الحيز الثاني فانها اذا جعلت نفس الكون في الحيز
الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر واعلم ان ما بناه اى بحث
ما ذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج اتصال الاحيان في نفسها وعدم تفاصلها الى امور
لا تنقسم اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى وستكلم عليه ونستوفي القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان
مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد
تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا
انتقل من جوهر الى جوهر اخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبداء والمنتهى بل ليس
هناك الا الكون في الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون في الجوهر الثاني وهو الحركة المعرفة بالكون الاول
في الحيز الثاني واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى اخر فلا بد ان يكون
بينهما امتداد منقسم في جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثاني منتهاها وتلك
المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة في امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا ولا
يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك
فيما له فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الانات المفروضة
التي لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل كل انين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه انات اخر المعنى الثاني للحركة
هو الامر الممتد من اول المسافة الى اخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها
في الاعيان اذ عند الحصول في الجزء الثاني من المسافة بطل نسبتها اى نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته
اى نسبة المتحرك الى الجزء الاول منها لانه مضى فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدئها الى منتهاها وعبارة
اخرى المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها في
الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت في جميع ذلك الزمان
لا في شيء من اجزائه قلت حصول الشيء الواحد في نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل في الجزء
الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل في الجزء الثاني لامتناع ان يكون الموجود عين المعدوم فيكون
هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود
كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج نعم لها
وجود في الذهن فانه لما ارتسم نسبته اى نسبة المتحرك الى الجزء الثاني الذي ادركه في الخيال قبل ان يزول نسبته
الى الجزء الاول الذي تركه عنه اى عن الخيال يتخيل امر ممتد يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة
الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسم في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه
صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد
ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الدائرة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة كما مر
في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرتسمة مثلها لان اجتماع الصور

فيها انما هو في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم ان هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويره
ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لا يمنع ان تكون امرا وهميا لان قبولها لهذه الامور
انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم تتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات الزمان وذلك اما
لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في
التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار
عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده
فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود
من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد المسافة وانهما يرسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين
في ذلك الامتداد فارجع اليه

المقصد الثالث فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم

ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال
على سبيل التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو
موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم نقل وهو باطل لان السواد
مثلا ليس هو ان ذات السواد تشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا
وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدث فيه صفة زائدة فلا تبدل
ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى
وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال
وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فيكون الحركة نوعا
من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولا شك
ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان
المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها
هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد
وهي اى المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور الاولى الكم وهو اى وقوع الحركة فيه على اربعة
اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني
اما ان يكون بانفصال شيء او لا الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر ويثبته
اى يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فيتبين انه ليس مكشوفا انه لم يكن
انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر
حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فيتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس
تكب على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وشد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسه هواء
من خارج ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ

جمدا بماء الورد وما ذلك الدخول لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض

الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه

بحيث شغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا وصغر

حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج الماء ضرورة امتناع الخلاء

فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات التخلخل يعطي ديثبت انيته وتحققه ولا يفيد

العلم بعلته واما المتدل لمية امكانه وصحته كما ستعرفه فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار وما لا مقدار له في

حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء فقد تكون الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير

المختلفة يتوارد تلك المقادير عليها بحسب ما يعدها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من

تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف

ولا يلزم من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه

المقادير المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب

منفصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك المقدار المعين

كما هو رأيهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا

مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار

لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله وبالجملة فهذا الذي ذكرناه من حال

الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف ولا يلزم من تحققه اي تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف في جميع

الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية في الاجسام الفلكية فان كل واحدة

منها يقتضي لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية في الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل

ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال في اجزاء

الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان يكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر

الوجه الثاني التكاثف وهو ضد التخلخل يعني انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر ما يدل

على انيته ولميته واعلم انهما اي التخلخل والتكاثف المذكورين في الحركة الكمية غير الانتفاش وهو ان يتباعد الاجزاء

بعضها عن بعض ويداخلها الهواء او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج وهو ضده فهو ان يتقارب

الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق

عليهما الاسم اي يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على الاندماج باشتراك اللفظ فان هذين اي الانتفاش

والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار

نسب بعضها الى بعض وقد يطلق اسم التخلخل على الرقة اي رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو اي المذكور

اعني التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان منها من مقولتي

الكيف والوضع وواحد منها حركة في مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم

قوله او عاد بطبعه آه يرد على ما ذكره المحشي انه يقتضي ان لو كتب على الماء الحار لم يدخله لعدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله او عاد بطبعه دفعا للسؤال عن اصل المسئلة حسن چلبي

الانية واللمية

الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار

اثباتها ٣٠٥

التكاثف

الانتفاش

الاندماج

النمو

اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فعلى ما قيل ليس في جميع الاقطار

اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع

الذبول وهو عكسه اي عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية

قال الامام الرازي قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف في النمو قد يسمن كما

ان المتزايد في النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ في الاجزاء الاصلية ودخلت فيها

وتشبهت بطبيعتها واندفعت اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة

النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء

على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا يتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى

الزيادة فيكون ذلك نموا في اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور

ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائد في المغتذي باق

كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم لما تحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك

ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل

ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت

عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير

به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد

النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التي

يقع فيها الحركة الكيف وتسمى الحركة فيه بحسب الاصطلاح استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء

فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلابد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى

وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا ومن الناس من انكر ذلك اي انتقال الجسم من كيفية الى

اخرى فالحار عنده لا يصير باردا ولا البارد حارا وزعم ان ذلك الذي يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر

بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا في الكيفية بل هو كمون واستتار لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى

كالبرودة مثلا وبروز وظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى كالحرارة مثلا وكلاهما اي هذان

القسمان من الاجزاء اعني المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى موجودان فيه اي في ذلك

الجسم دائما الا ان ما برز منها اي من تلك الاجزاء يحس بها وبكيفيتها وما كمن منها لا يحس بها وبكيفيتها

وهؤلاء اعني اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط صرف بل كل جسم فانه

مختلط من جميع الطبايع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب عليه من جنس

ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك

الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت الاجزاء الحارة كامنة في الماء

البارد جدا بل في الجمد ايضا وانه ضروري البطلان ومع ذلك ننبهك على بطلانه ونقول اذ صح كمون

الحركة في الكيف

الذبول

اصحاب الكمون والبروز والورد ٢٣٢ ٣٥٥ ٢٤٩

الاجزاء الحارة في الماء البارد فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره اي في باطنه او بقل برده بحيث
يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ لما يجب باطنه ابرد من ظاهره وايضا فان شررا اذا صادف جبلا من
كبريت صير كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة ان ذلك الذي نشاهده فيه من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو
كان في ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون
البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة
ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء
المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه
على ذي فطنة ووح فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكانهم تنغوا
فيه لما يحس من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع لحركة الفلك على نفسه
فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكان الى مكان لتكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة
اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع
وكلام ابن سينا يوهم انه الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان
الفارابي قال في عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منه اي من الفلك
حركة مكانية نظر وتامل فمنهم من قال لا اجزاء له بالفعل بل بالفرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل
ذلك اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير
نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبناه هنا التبادل والتغير قائم
بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت
اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية
قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة
حركة اينية على القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شيء
مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنته بلا اشتباه الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي التحرك في
الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة
بالنقلة وهي المتبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية
ثم ان في الحركة شبهة عامة هي ان يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد
فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد
من تلك الايون في اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا
ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان
شيء من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية
وهو باطل عندهم وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال المتحرك في

قوله او بقل برده في بعض النسخ بقل على صيغة المضارع وبرده فاعله ورابط الخبر بالمبتداء محذوف اي عنده وفي بعضها بقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحره ثم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة في البارد التي غلبت على الحارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة حسن چلبي رحمه الله

الحركة في الوضع

قوله تغير نسبة

قوله واما الكواكب فكالافلاك التدويرات حسن چلبي

الحركة الاين

شبهة في الاين

قوله وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر آه وايضا تلك الايون اما غير متناهية فيبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية فيبطله لزوم تناهي اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم حسن چلبي

الاين من مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير مستقر
بل يختلف نسبه الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تتعدد
الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان نفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا
يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان نفرض
بينهما ايون اخرى كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان نفرض بينهما نقط اخرى فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع
الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون له فيه كيفية
اخرى مفروضة ولا يمكن ان نفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين نفرض فيهما
يمكن ان نفرض فيما بينهما كيفيات اخرى كما ان كل اينين نفرض في الزمان يمكن ان نفرض بينهما آنات اخرى فلا يلزم شيء
من المحذورات وباقي المقولات لا يقع فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن
هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سيأتي فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع
تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون
صورها فانكر الكون وسلم الاستحالة وهو اي ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار
والباقية من العناصر انما حصلت من النار بالتكاثف اعني غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء
كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها
بالتخلخل اي برقة القوام او هو اي ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما
الماء او الهواء والبواقي تكونت منه بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف
وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة
العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل
فلا تبدل في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبني
فيما بعد كما ستطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة اخرى
يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وتنعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوي
الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصورة في بعض
الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء مثلا
بحيز طبعا اي بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورة اي صورة ذلك الجزء
وهذا اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة
حادثة فان ذلك الاختصاص لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نشاهد ان الاجزاء
المتساوية في الصورة حاصلة في احيان متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ما قبل نقل ذلك الجزء الى ذلك
الحيز اذ لو قدرنا عدم النقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب
ولا سبب سوى ان الجزء المعين كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص بحدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك

ارسطو قد نقل ان الربع لا يكون فيه

فيه باقتضاء صورته والما كان فى ابقاء الكون حاصلا فى ذلك الحين لكونه متصورا بصورة اخرى حالها
على قياس هذه الصورة وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا منعنا صدقه
لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اى حقيقيا
ايضا ولا يلزم من صدق العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اى الموجب الجزئى الخارجى اخص من الموجب الجزئى
الحقيقى وصدق الاخص لا يلزم صدق الاعم فلا يفيد الوجود اى فلا يفيد البيان المذكور ان فى الخارج جسما
موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية
التى ندعيها وجواب الثانى منع وجوب الحدوث لجواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوى
نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضى ذلك الاختصاص فى تلك
الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين الوجهين بل المعتمد فى ابطال نفى الكون والفساد هو التجربة والتعويل
على المشاهدة لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض كما سيأتى فى الموقف الرابع ثم نقول
فى بيان ان تبدل الصورة بالاخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصورة لا
تقبل الاشتداد بان يتحول محل الصورة الى صورة اقوى منها ولا التنقص بان يتحول محلها الى صورة اضعف
منها على قياس الكيفيات التى يقع فيها الحركة بل الصورة لا تقبل الانتقال التدريجى مطلقا بان ينتقل محل الصورة
الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية لان فى الوسط اى فى وسط
الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى ان بقى نوعه اى نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن التغير
فى الصورة اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل فى لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان
اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ
لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصور المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد فى اكثر من آن واحد
فقد سكنت الحركة فى الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد
فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة
فى الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض
جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة
لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منهما خاليا عن الصورة وكون المتحرك
موجودا حال كونه متحركا معلوم بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم منه ما ذكرنا وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان
عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفى بانتفاء
المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا توجد
شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على
الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث تنقسم كل منها
بانقسام الآخر ويكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الاخرى فمثل هذه لا تكون حركة لانتفاء

لازم الحركة عنها ولا محيص عن ذلك الا ما من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين مبدأ الحركة
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع
بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الصور المقومة لمحالها وايضا
مبدأ الحركة اى ما تقوم به الحركة وهو المتحرك موجود لا محالة فى زمان كونه متحركا والمادة وحدها
لا وجود لها فان المادة لا يحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت
من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان يتحرك فى الصورة بالضرورة وقد يقال
تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب
بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس
بشئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنى
على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا يتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها
واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه مجال واما المضاف
فطبيعته غير مستقلة بنفسها فى المفهومية بل هى تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلها
المضاف ايضا والا فلا يعنى ان الاضافة تابعة لمعروضها فى الحركة بل فى التغير مطلقا لانها لو تغيرت بلا
تغير فى معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات
الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك فى الكيف حتى صار سخونته
اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها
اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة
التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك
منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا
وتبعا للحركة فى معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها فى انفسها
لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من
انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار فى سائر
الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية
مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ ولو نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر
تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافى ذلك واما متى فقال ابن سينا فى النجاة ان وجوده
للجسم تبع الحركة اى ثبوته له بتوسط الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه
الحركة اذ لو وقعت فيه لم تكن تابعا لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من
الحركة ويقع فيه نوع آخر منها وفى النجاة ايضا ان كل حركة فهى فى متى فلو كان فى متى حركة لكان

قوله فلا يلزم صدق العكس ائما يلزم لو علم صدقه عكسه خارجيا لان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق

قوله ينقلب بعضها الى بعض بان ينتقى صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى

قوله بحسب ذاتها اى لوازمها ... النوع لابقاء الشخص ... بالذات ... الذات المتشخصة ... كما لا يخفى

لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون نحو من متى الزمان للزمان لا
لزمان اخر كعروض العلية والمعلولية وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ
الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والمفصل
المشترك بينها هو الان فاذا فرض زمانان يشتركان في آن فقبل ذلك الان يسمى للموضوع متاه بالقياس الى الزمان
الاول وبعده يسمى له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني
فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من
بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما
الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان اخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا
ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا
للانتقال في شيء اخر من كم او كيف فيقع التغير في ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض
بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة
تابعة لمعروضها فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية
~~لمعروضها لا يستقل بالمفهومية والتبدل والاستقرار وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية~~
تابعة لمعروضها في التبدل والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل
قول هذا المثبت بان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان
التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين
الاينيتين المتضادتين فلا تكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد
ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها
وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في
اثنائها بل عند انتهائها والحق انها اي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا
يستقلان في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة
واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا او الطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففي
جميع هذه الصور تبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه
التبدل في الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة
فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية والتحقيق بان التبدل في الاول يستلزم التبدل في الثاني فيقع الحركة
في المقولتين تبعا **المقصد الرابع** العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها
اي بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحدها يبقى ببقائها وايضا فالجسمية
عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم على تقدير

الملك مقولة نسبية تابعة لمعروضها

الفعل والانفعال

العلة للحركة الطبيعية

كون الجسمية علة اتحادها في الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم باطل
لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان
مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسياتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة التي علتها
الجسمية اما للمطلوب فينقطع الحركة عنده اي عند حصول ذلك المطلوب مع بقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم
التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما لا للمطلوب فيتحرك الجسم حينئذ اما الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة واما
الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة مستمرة
فيلزم ثبات معلولها الذي تقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة منقضية ويلزم
ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا
بل هي حالة غير ملائمة اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها الحالة الغير ملائمة لها فان تلك الحالة
تزول طبعا طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل
ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة ما دامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم ليرده الى الحالة الملائمة
ويختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها
انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه
عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا في الحركة الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية
حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب
ينفي ان يكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة وفيه اشكال اذ ليس للحركة الطبيعية الى جهة
اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه
ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك
الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى
الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام
فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا لذلك
المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملائمة بعضها
لبعض الاجسام ويعلم من ذلك الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست
هي النفس لثباتها وعدم اختلافها يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي
متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة
الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه ولا ايضا هي التصور الكلي الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات
الجزئية سواء وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى الجزئيات
من الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين بل انما هي اي علة
الحركة الارادية تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة

الفرق بين الغاية والعلة والغرض وص ٣٠٧

جزئية تابعة لتصور جزئي قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة
ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية يتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية
فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وينبعث عنه ارادة جزئية متعلقة
بقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك الحد وهكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات فيتصل
الارادات في النفس و حركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة
القسرية فهي القوة التي احدثها القاسر في المتحرك

المقصد الخامس

الحركة تقتضي امورا ستة الاول
ما به الحركة اي سببها الفاعلي فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية الثاني ما له الحركة اي
محلها فانها عرض فلابد لها من محل يقوم به الثالث ما فيه الحركة اي المقولة من المقولات الاربع المتعلقة الرابع
ما منه الحركة اي المبدا الخامس ما اليه الحركة اي المنتهى وذلك اي اقتضاء الحركة ثبوت المبدا والمنتهى
بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض
اذ ليس هناك وضع هو مبدا الحركة او منتهاها الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اي الزمان فان كل
حركة تكون في زمان بالضرورة واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى
تدريجا

المقصد السادس

قد علمت انفا ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها
اي بوحدة هذه الامور الستة لا بعضها ضرورة ووحدتها اي وحدة الحركة كما تقدم في مباحث الوحدة
اما شخصية او نوعية او جنسية ففيه اي في بيان وحدتها ثلثة ابحاث احدها في وحدتها الشخصية ولا
بد فيها من وحدة ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض
الواحد بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعني المقولة اذ الشيء الواحد
قد يستحيل وينمو معا في زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة حركة على حدة
وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة اختلافا جنسيا
موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتي بل قد يعرض له اي للشيء الواحد انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود
والتروح في الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع في
جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة
بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى قطعا ويتبع ذلك اي وحدة ما فيه الحركة وحدة
ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدا والمنتهى لم يكن ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما
فيه فاشتراط وحدة ما فيه يغني عن اشتراط وحدتهما ولا يكفي في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه
دون اعتبار وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما
بين مبدا معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد وتارة
منه اي من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى
السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان يفرض على هذه الوجوه فيكون المبدا والمنتهى

واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا اسلك الجسم من مبدا معين الى منتهى معين
تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتها لا يغني عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان
اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه
مستلزمة لوحدتها ولا اختلافها مستلزما لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة
تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتها مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في
وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ الحركة في زمان غير الحركة في زمان اخر ضرورة وذلك بناء على ان
المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جوز اعادته لكان لك ان تجوز ان تكون الحركة في زمان عين الحركة في
زمان اخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن
وحدة ما فيه وليست وحدته لازمة لوحدتها لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم
واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلثة اتحد المبدا والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة
شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتها مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا
ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة
امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اي واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى
واما وحدة المحرك فلا عبرة به في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحرك ما قد يحركه محرك
اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في
تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى محرك اخر ولا تجزى
فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها تعرض لها
انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل
المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل
الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر ان اعني الحركتين قلنا تغاير
الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية ثانيها اي ثاني الابحاث في وحدتها النوعية
ولا يخفى ان ما يعتبر في الوحدة النوعية بعض ما يعتبر في الوحدة الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع
مع قيود مشخصة له فما سوى ما يعتبر من الوحدات في الوحدة النوعية هي وحدة ما فيه ووحدة ما منه
ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت
كانت الحركة متنوعة اذ لو اختلف ما فيه الحركة بحسب النوع كان كل من الحركات الواقعة في تلك
الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحد ما منه وما اليه اما في الكيف فمثل ان ياخذ الجسم في الحركة
تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة
الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدا والمنتهى
بالنوع واما في الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدا الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على

الحركة تقتضي امورا ستة

وحدة الحركة

الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما
واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف
ما فيه منضماً الى اختلافهما كان اولى كالتسود والتسخن فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة فيهما وكذلك
ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة واذا اتحد ما فيه كالصاعدة والهابطة في الحركة
الاينية وكالتسخن والتبرد في الحركة الكيفية فان الحركتين في كل واحد من هذين المثالين مختلفان بالماهية لاختلاف
المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدأ والمنتهى في المثال الثاني ظاهر فان السخونة مخالفة
بالماهية للبرودة بخلافه في المثال الاول لان الاختلاف بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية
وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافاً في الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأية
والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة بالماهية كما في المباحث
المشرقية ولا عبرة في الوحدة النوعية للحركة بوحدة المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك
في نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لا يوجب تعدداً في الحركة بحسب الشخص
واذا لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف الشخص في الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه ذلك
الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلي فحركة الحجر
الى العلو قسراً وحركة النار اليه طبعاً لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك اي من حيث اسنادهما الى المحركين
مختلفين بالنوع اعني القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية ولا عبرة ايضاً بوحدة ما
له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقاً يوجب تعدد الحال بحسب
الشخص فسواد الانسان وسواد الجماد نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك ما فيه وما منه وما
اليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقاً الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا تكون اختلاف
المعروضات موجباً لاختلافهما ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لا تختلف حقيقته فلا فائدة في اعتبار
وحدته النوعية في وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية في وحدتها الشخصية وان
قدر تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب
التنوع في المعروضات كما ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع عوارضها تأملها الوحدة الجنسية وما
يعتبر فيها من الوحدات فبعض ما يعتبر في الوحدة النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له واما
هو وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة في كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية كلها متحدة في
الجنس العالي وكذا الحركات الكيفية والكمية وتترتب اجناس الحركات بحسب ترتب الاجناس التي تقع
تلك الحركات فيها فالحركة في الكيف جنس هو فوق الحركة في الكيفيات المحسوسة وهي جنس فوق الحركة
في المبصرات وهي جنس فوق الحركة في الالوان وهكذا الى ان ينتهي الى الحركات النوعية المنتهية الى
الحركات الشخصية **المقصد السابع** الحركات منها ما هي غير متضادة ومنها ما هي متضادة وقد
علمت في مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع الحقيقية الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة

قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع آه مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المص فان قوله كالتسود والتسخن لا يصلح مثالاً لما ذكره لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف ما فيه والكل يختلف ههنا والاوضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المهم هذا حسن چلبی

قوله بل هاتان الحركتان متفقتان في الماهية فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لا تختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعي باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك حسن چلبی

بالحر

الجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها اجناس تجتمع في موضوع واحد في زمان واحد
وان امتنع اجتماعها حيناً من الاحيان فلا لماهياتها اي ليس امتناعها من الاجتماع في ذلك الحين مستنداً الى
ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المتخالفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة
المشاركة في الجنس الاخير منها اي من الحركات ففي الاستحالة كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت
الحركة في الالوان ومتشاركان في الموضوع وبينهما من الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر
وغيرهما فهو غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل
واحد من النمو والذبول حداً محدوداً في الطبع يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما
وكذلك الحال في التخلخل والتكاثف اذ لكل واحد منهما حد لا يتجاوزه وفي النقلة كالصاعدة والهابطة
فان كل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالاً بقوله
اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلث في كل طرف حد محدود تتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف
فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف وكذا بين حدي النمو والذبول والتخلخل والتكاثف والصعود
والهبوط فيكون بين التوجهين ايضاً غاية الخلاف واما الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما ستعرف عن
قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها **المقصد الثامن** تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه
فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه هاتان الحركتان وكذلك الحركة من السواد
الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق اعني وحدة ما فيه ولا لتضاد المحرك
لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز الارض صعد
عنه طبعاً واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فبين هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرك
وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام في الملخص والمذكور في السماء
والعالم من كتاب الشفاء ان هاتين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم لانهما منتهيتان الى طرف واحد توجهه
علمها في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين
لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف
يكونان متضادتين والمطلوب بهما حالة واحدة هي ان تكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه
ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية الا بين الصاعدة الواصلة الى المحيط والهابطة الى المركز فلا يكون
حركة الحجر قسراً الى فوق وحركته طبعاً الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين
كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسراً الى فوق وطبعاً
الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا تنوع فيه بل
الازمنة كلها متساوية في الماهية ولا يمكن توارده اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين
من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد وكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان
لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضاً للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد

قوله وان امتنع اجتماعها حيناً فلا لماهياتها كالوقوف في النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك في الكيف او الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون لاجل التضاد

قوله من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيان لما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا نفس المدعى فكيف يكون بياناً لما هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فالآية التي بسببها لم يجر في الوضعية تضاد كما سيظهر حسن چلبی

قوله عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليست جزءاً من العلة الفاعلية ولذا لم يذكرها ههنا وان كانت جزءاً من العلة التامة حسن چلبی

قوله لان حركة الحجر [illegible]

قوله ولا يمكن توارده لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي زماناً ولا يتصور للزمان زمان حسن چلبی

تضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات

فى الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات ولا للحصول اى ليس تضاد الحركات للحصول فى الاطراف التى هى مبادى
الحركات ونهاياتها لانه اى الحصول فى الاطراف معدوم عند وجود الحركة فان الحصول فى المبدأ تحصل قبلها
ويعدم عندها والحصول فى المنتهى يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات
الموجودة تضاد بل تضاد الحركات للتوجه من الاطراف واليها اعنى بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث
هما كذلك اى من حيث انهما متضادان اعنى ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضدا
لمنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدئين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لا تضاد الحركة
من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة
الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اى ما منه وما اليه
فى الحركتين قد يختلفان بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثانى
تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما او دونه اى دون التضاد
كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد فى الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة
من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض اى يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا
كالمركز والمحيط لانهما جزآن اى نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر
غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما فى الحقيقة وصار تضادهما
بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان تمتنع اجتماعهما فى موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين فى جهتين متقابلتين وقد يقال لا تضاد فى
الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فليلاحظ بالتأمل وقد لا يختلفان اصلا اى لا تختلف مبدأ
الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدأ لحركة والاخرى منتهى
لها فاذا فرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن متضادة للاولى اذ لا تضاد بين المبدئين
ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما سينبه عليه
فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر فى الصاعدة والهابطة قلت
لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف البعد والقرب من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة مقتضيان لكون
الحركتين متضادتين كما عرفت وذلك اى اتصاف احدهما بكونه مبدأ والاخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل
كما فى الحركة المستقيمة فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف
بمجرد الفرض كما فى الحركة المستديرة فان اى جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ
للدور ومنتهى له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى
للمستديرة الا بمجرد الفرض ولا تمايز فيه اى فى الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بما يعرض
من موازاة او فرض او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شىء منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من شرط

وجود الحركة المستديرة ان توجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة
الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه مع عندهم بل يكفى لتحقق المستديرة
كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا
منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا
ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع
الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ
ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركات الفلكية لم
يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى
الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان
جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان
هذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة **تنبيه** المبدأ والمنتهى اى هذان المفهومان
العارضان لا ذاتاهما اذا انتسب احدهما الى الاخر فتقابلهما تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم
والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف كما سنذكره واذا انتسبا الى ما له المبدأ والمنتهى وهى الحركة
كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه اى بين ما له المبدأ والمنتهى تقابل التضايف فان المبدأ مبدأ لذى
المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ للمبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد
يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس لجواز ان نفرض حركة لها بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ
بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف فان قيل قد يكون جسم واحد مبدأ لحركة ومنتهى لها
ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد قلت مما اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى
عارضين للجسم عرضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما عارضان للاطراف الحاصلة
فى الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدأ ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض وفى زمانين اذ لا يتصور
فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها
نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين فى آن واحد فهى وان كانت واحدة بالذات
الا انها اثنان فى الاعتبار وذلك كاف لها فى كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل
بالتنبيه لان التأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه **فرع** على
ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى قالوا الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة
المستديرة والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة
فانها واقعة على خط هو وتر لقسى غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان
للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع هى المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة
الى مبدئها وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما مر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس يعرض ضدا

تقابل المبدأ والمنتهى تقابل التضاد

قوله كانا متضايفين له ظاهر العبارة ان يقول متضايفين لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له حسن چلبى رحمه الله

فرع

لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحديا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون بين حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد للمستديرة المستديرة لنحو ذلك الذي ذكر لنفي التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلو كان بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع وذلك لان طرفي مستديرة واحدة قد يكونان نقطتين لدوائر لقسي غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسي غير متناهية في طرفين فلو كان المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية من المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبتداها وهو باطل واما الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه فكل من هاتين الحركتين تفعل مثل فعل الاخرى ولكن في النصفين من المسافة على التبادل فان المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافة الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي لا على التوالي مسافة الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما في الانحدار مثل فعل الاخرى اعني الحركة المبتدئة عن السرطان الموصلة الى الجدي لكن في النصف الاخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدي الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين في الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شيء منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون متضادة قال المصنف ولا يخفى ما فيه من ان الحركة في النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعني ان ما ذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالي والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما في نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين في المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما في كل واحد من النصفين معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي مضادة لحركة الصاعد من الجدي الى السرطان على خلاف التوالي للتضاد بين المبدئين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال في الصاعد من الجدي الى السرطان على التوالي والمنحدر من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر في الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة في محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات **المقصد التاسع**

قوله لا يقال طبيعة الاستدارة آه يرد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الآن يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة حسن چلبي

المتوجهة

قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فان قلت الاطراف متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية حسن چلبي

قوله للتضاد بين المبدئين والمنتهيين اي باعتبار المبدأية والمنتهائية وان كان ذاتاهما متحدين بالماهية حسن چلبي

الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل هي كم بالعرض وتعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة لانطباقها عليها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذي لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض لها فتنقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين في المسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم من المتحرك موافقا بل قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا لمحلها فاذا عرض له اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء المكان فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا يكون متحركة **المقصد العاشر** ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر او لا بل تكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض وتسمى حركته حركة عرضية كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول لجميع اجزائه فح يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء يتبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه في الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة لحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او يكون مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة اي حصرها فيهما اذ تخرج عنهما حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور اذ تخرج

الحركة ليست كما بالذات بل بالعرض

قوله فلا يكون متحركة هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان كان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه حسن چلبي

كالاجزاء المتوسطة

الحركة العرضية

قوله اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره آه فان قيل فعلى هذا راي من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء بل يتأتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالحركة ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا حسن چلبي

الحركة الذاتية

عن ناح هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة
المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على
نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان تكون بارادة وهى الحركة الفلكية اولا بارادة وهى الطبيعية
والمركبة اما ان تكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها
وهى الحركة الارادية الحيوانية او لا مع شعور وهى الحركة التسخيرية كحركة النبض **المقصد الحادى عشر**
الحركة اذا قيست الى حركة اخرى فهى اما سريعة وهى التى تقطع مسافة مساوية لمسافة الاخرى فى زمان اقل من زمانها
ويلزمها اى الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اى المسافة التى مقدارها اكثر فى الزمان المساوى يعنى انه اذا فرض تساوى
الحركتين فى المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما فى الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فههنا الوصفان
لازمان مساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة اطول فى زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة
وهى التى بالعكس فتقطع المساوى من المسافة فى الزمان الاكثر او تقطع الاقل من المسافة فى الزمان المساوى وربما قطعت مسافة
اقل فى زمان اكثر لكنه غير شامل لها وليس البطوء اى ليس كل بطوء لتخلل السكنات بين الحركات والا لم نحس بحركة الفرس
وان فرضت سريعة جدا واللازم بطلانه ظاهر بيان الملازمة ان البطوء لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات
كان تفاوت السرعة والبطوء بحسب تفاوت السكنات المتخللة فى القلة والكثرة فاذا عدا فرس اشد عدو وكما اذا
قدرنا انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركته هذه ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة لانها قطعت
فى المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به فيكون زيادة سكنا[ته]
اى سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته لان عدد سكناته تساوى عدد زيادات حركة المحدد
لا محالة وانه اى زيادة حركة المحدد على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف
الف مرة فلا تظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب
ان لا نحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته واعلم ان دلايل ابطال
الجزء المبنية على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطوء وهى ستة كما ستنتهى النوبة اليه اى الى ذكرها يدل
على بطلان هذا يعنى كون هذا البطوء محضا فى تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا وبالجملة فههنا البحث
وهو كون البطوء للتخلل مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا منها اى من تلك الدلايل انه
انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كان الشمس فى افقها الشرقى وقع الظل فى الجانب الغربى طويلا ولا يزال ينتقص
الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اى اذا ارتفع الشمس مقدار ان
وقف الظل ولم ينتقص اصلا جاز ذلك فى الثانى والثالث فيجوز ح ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وان
تحرك الظل حين كلما تحركت الشمس حينئذ لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين فى المقدار ولا ان يكون جزء الظل
اكبر بل يجب ان يكون اصغر وح كان بازاء كل حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل نحو الانتقاص اقل من
الحركة الارتفاعية فى المقدار فيكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون فثبت ان السرعة والبطوء بلا تخلل سكنة
ويكون المضايقة فى قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله لجاز فى الكل واذا كان كذلك جاز ان

مهمه بيان جميع الحركات

قوله فهى اما سريعة واما بطيئة فان قلت ههنا قسم آخر وهى المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتى والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات
قوله فخاصة قاصرة لان السريعة التى تقطع المسافة المساوية فى زمان اقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث حسن فليراجعه تمامه

قوله مبنى على بحث الجزء فمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه حسن چلبى

قوله اى اذا ارتفع قدر سور الكلية اعنى كلما بادة الاهمال وهى اذا ايضا يستدرك قوله جاز ذلك فى الثانى والثالث اذ لو بقى على ظاهره لدخل الوقوف فى الثانى والثالث فى الغرض المذكور حسن چلبى

يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب والعادة هى القاضية بعدمها اى عدم هذه الحالة اعنى
بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير استحالة فيها عندنا وهى اى حركة الشمس والظل يستند الى الفاعل المختار
فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف
ذلك فما حكمتم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة ومنه اى مما ذكرنا فى دفع الاستدلال المذكور يعلم جواب
قولهم علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات فى الحركة
بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل
للانخراق بلا تفاوت فوجب ان يستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحيان مع كونها ابطأ
من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطوء بلا تخلل السكنات فالجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل
المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى حين ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون
تنبيه الاختلاف بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة
الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اى السرعة والبطوء قابلان
للاشتداد والتنقص فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطوء فلا يكونان
فصلين للحركات لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص **المقصد الثانى عشر** قال الحكماء علة
البطوء اما فى الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذى فى المسافة فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة للطبيعة
واقوى فى اقتضاء بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء واما
فى الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة
السارية فيه اكثر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء
البطوء وان اتحد المخروق والقاسر والمحرك الارادى ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة
واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة المخروق كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء
وكالشخص الساعى فيهما بارادته وربما عاوق احدهما الكثير والآخر القليل فيتعادلان يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر
اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك
النسبة انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة
مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى يزيد معاوقته على معاوقة الهواء
بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر **المقصد الثالث عشر** ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع
فلابد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهى البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب
على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على
سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمتين فيكون الاولى منقطعة ومنعه غيرهم

كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول
الى المنتهى آني اذ لو كان زمانيا فقي النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول
لا كله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا في النصف الثاني ويعود المحذور والا ظهر ان يقال
الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه
آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون
هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد
بقوله فلذلك الميل الموجب له اي هو ايضا موجود في ذلك الآن مع حدوثه في آن ابتداء الحركة واستمراره
الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آني كالوصول فلذلك الميل الموجب له آني اي حادث في آن وآن
الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنات وتركب الزمان منها
وانه باطل اذ يلزم ح تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها فذلك الزمان لا حركة
فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اي زمان سكون والجواب ان الوصول في آن هو طرف حركة متوجهة
نحو المنتهى والرجوع في آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون آن واحد حدا مشتركا بينهما
اي بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة
المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال واما الآن بمعنى جزء من زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانا لا نقول
به حتى يمتنع اشتراكه بين زماني الحركتين فقولكم ان الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات
بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين
من الحكماء هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا
محالة يصير مفارقا ومباينا له في آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا
له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك
الزمان زمان سكون اذ لا حركة فيه لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة
هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه
مفارق مباين لذلك الحد الذي هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك
الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زماني الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان
يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه
مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع
فان كل آن نفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة
الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة
المفارقة وحكم بان اجتماعهما في آن واحد مح اذ يستحيل ان يجتمع في جسم الاتصال الى حد والتنحي
عنه فوجب ان يكون كل منهما في آن مغاير للآن الآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة

قوله فيلزم تركب المسافة ايضا منها وانما اذا تحقق الآن ولم تتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف الزمان فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متالفا من النقاط يستلزمه حسن چلبي

التي اوردها ابن سينا واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة
اجتماع الميلين او بتجويز تتالي الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب
بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل في آن بل هو زماني كالحركة وقال الجبائي لا نسلم ان
الاعتماد المجتلب في الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقي فيضعف الاعتماد المجتلب في الحجر
ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك
ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة
من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما
بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه
ان الجبائي ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر في مباحث
الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين
المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما
فاذا فرضنا انه صعدت الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه نزلت
الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة ليتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة
وذلك يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان
اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو لمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم
الجبل ولا يماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل
الوصول الى الجبل فذلك الذي ذكرتموه من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه المحال الذي هو وقوف
الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة
لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون
الا الاعتماد وقد يجيب الجبائي على اصله فيقول لا نم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة فان كانت
الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين
وقد مر ذلك في مباحث الاعتماد **المرصد الخامس** في الاضافة جعل المرصد الرابع في المقولات
النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبي المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة في مرصد على حدة
واكتفى في سائر النسب بما مضى في صدر الموقف الثالث اذ ليس فيها ما يليق بمزيد بحث وفيه مقاصد خمسة **الاول**
الابوة هي المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اي ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كما مر وهي الاضافة التي تعد من
المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال للذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال
الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق
على ثلثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منها **تنبيه** قولهم المضاف

قوله فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين بل هو واقع كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وميلا قسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى في حركة الكم والكيف فان الحركة التي فيها بمعنى عن ذي الميل كذا ذكره الابهري في شرحه حسن چلبي

مطلب

الاضافة رقم في الورقة ١٨٦

قوله جعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثاني في الاضافة حسن چلبي

قوله ليس لها حقيقة اي ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكره والا فللمعنى الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا حسن چلبي رحمه

المضاف مشهوري

يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اى
هي بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فتدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد
به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته
الا بتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة تخرج سائر النسب ويبقى هذا القول يتناول
المضاف الحقيقي والقسم الثاني المشهوري اعني المركب واما القسم الاول منه اعني المعروض وحده
فليس لنا غرض يتعلق به في مباحث الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالحقيقي قلنا ما لا مفهوم له الا معقولا
بالقياس الى الغير على الوجه الذي حققته فان المركب يشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا **المقصد
الثاني** للمضاف خواص اى خاصتان الاولى التكافؤ في الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج
فكلما وجد احدهما في الذهن او في الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما في احدهما عدم الآخر فيه
فان قيل فما قولك في المتقدم والمتاخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزماني لا وجود له
بالاعتبار الذي به كان متقدما مع المتاخر الزماني وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود
للحقيقي منهما الا في الذهن فان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى
ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا في
الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله
واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن المتقدم والمتاخر وليس
كلامنا في ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ في النسبة
ويعبر عنه اى عن التكافؤ في النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس وهو ان يحكم
باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعني انه اذا اخذت كل واحد من المضافين
من حيث انه مضايف لصاحبه ونسبت احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس هذه النسبة فينسب الآخر اليه
ايضا فكما ان الاب اب للابن فالابن ابن للاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان مضافا اليه لانه اذا لم
تراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب للانسان لم يلزم ان هذا انسان للاب والحاصل
ان هذه الخاصة انما هي للمضاف المشهوري اعني المعروض الماخوذ من حيث انه معروض لها وحده كالاب والابن
والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهوريين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة
واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفي قيد الحيثية
اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى للمضاف
من الجانب الآخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين ماخوذا مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعني الطير اسم كذلك
فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا فاعتبر ما اي
المضاف من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذي الجناح فانه يجب الانعكاس والضابط في معرفة طرق
الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت

قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة وانما لم يقيد المصنف اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف حسن چلبی

قوله فليس لنا غرض يتعلق به لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضا فلا ضير في عدم صدق التعريف عليه على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك حسن چلبی

خواص للمضاف

ما عداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف
هو الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع الاضافة الحقيقية
سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا **المقصد الثالث**
الاضافة لا تستقل بوجودها اى ليس لها وجود منفرد لتتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان تكون
امرا لاحقا للاشياء فيكون تحصلها وتخصصها تبعا لتحصل ملحوقها المعين وتخصصه ويعم ذلك اى تحصلها
تبعا للملحوق تارة بان يوخذ الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق وليس
ذلك الماخوذ على هذا الوجه هو المقولة بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها وتارة بان يوخذ الاضافة
مقرونا بها اللحوق الخاص كشيء واحد مقيد عارض لذلك الملحوق وهذا تنوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة
وهو الاتحاد والموافقة في الكيف غير الكيف المتحد الموافق فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث انه في
الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة محصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال في المساواة والمماثلة ثم
الاضافة اذا كانت في طرف محصلة كانت في الطرف الآخر محصلة ايضا على حسب تحصل الطرف الاول
شخصيا كان او نوعيا ويلزمه بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم انها اذا كانت في طرف مطلقة اى
غير محصلة فهي في الطرف الآخر مطلقة ايضا فالنصف المطلق في مقابلة الضعف المطلق وهذا النصف في
مقابلة هذا الضعف فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن هذا اذا حصلنا
نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا حصلنا موضوعها فقط لم يلزم تحصيل المضاف
المقابل له فتحصيل الراس حتى يصير هذا الراس لا يوجب تعيين ذي الراس يعني ان الراسية اضافة عارضة
لعضو مخصوص بالقياس الى ذي الراس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا
الراس لم يلزم تحصيل الشخص الذي هو ذو الراس نعم اذا حصلنا الراسية التي هي الاضافة الحقيقية
حتى يصير هذه الراسية وجب ان يتحصل الاضافة في الطرف الآخر فيكون الراس وذو الراس متعينين
ح **المقصد الرابع** يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول اما ان يتوافق الاضافة من الطرفين
كالجوار والاخوة واما ان يتخالف كالابن والاب فان البنوة والابوة متخالفتان في الماهية والمتخالف اما
محدود كالضعف والنصف فان ضعفية شيء واحد يكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا
النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شيء واحد قد يكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا
الاكثرية الثاني انه قد يكون الاضافة لصفة موجودة في كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك
العاشق جمال المعشوق فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة
موجودة فيه او لصفة في احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة في العالم وهو العلم دون
المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه بها والا فالمعدوم لكونه
معلوما صفة موجودة وقد لا تكون الاضافة لصفة حقيقية اصلا لا في شيء من الطرفين كاليمين
واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر الثالث قال ابن سينا

الاضافة لا تستقل بوجودها

الاضافة تلحقها تقسيمات

تكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال
كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتحاد كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واعلم
ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي
بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر
واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي
بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس
على ان ذلك لا ينضبط تقريره ولا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لطابق
المنقول ان بحسب المعنى اذ يكون ح قوله وفي الاتحاد قايما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا باس
به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها بل للواجب تعالى ايضا
كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف
كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد
انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد يكون لها من الطرفين
اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما فقط
كالمبدائية او لا يكون لها اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالاخوة السادس قد يوضع لها ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك
الاسم عليها بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح

المقصد الخامس

ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم
المضيء على الضوء الفائض منه وتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع
فتحرك الخاتم ولا عكس اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك اى تقدم حركة الاصبع على
حركة الخاتم بالزمان والا لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا
في حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين ولا بالذات فان حركة الاصبع لها ذات منفصلة عن حركة الخاتم
وليست داخلة في حركته دخول الواحد في الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان ههنا التقدم
ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان وجودها اى وجود حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لذلك
وجودها اى وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوى الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده
فيثبت لذلك بينهما ترتب عقلي هو التقدم بالعلية الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه
لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذاك الواحد معا ولا يتم له اى للاثنين ذات الا بذلك الواحد تماما
سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف الاول فانه حكم
باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي
مخصوص بجزء الشيء مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور في كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى
في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف

قوله على ان ذلك لا ينضبط تقريره وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله تكاد تكون المضافات منحصرة حسن جلبي

الاضافة تعرض للمقولات كلها

قوله كالمبدائية اى بالنسبة الى ذى المبداء لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبداء والمنتهى كما سلف حسن جلبي

التقدم على خمسة اوجه

التقدم بالعلية

كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون
التقدم الذاتي على القدر المشترك بين التقدم العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتب العقلي الناشي من الاحتياج
المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام
فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء
زمان اخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات ومغايرته للاولين بينة اذ ليس شيء منهما
راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج فيه والثاني باعتبار ذات الشيء وماهيته الرابع التقدم
بالشرف كما لابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم اقرب الى مبدا معين
اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد
من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة يحكم العقل باستحالة وقوعه في غيرها او وضعي وهو ان يمكن وقوع
المتقدم في مرتبة المتأخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اى التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر
متقدما بما تجعله انت مبدأ فاذا تبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخر وقد
تبتدئ من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما
على الحيوان واذا جعلت الانسان مبدأ فبالعكس وقال المتكلمون ههنا نوع اخر من التقدم مغاير للوجوه
الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس
تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الاحتياج واستحالة فيما بين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر في
هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر فان الامس واليوم
مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلي ولا وضعي بل نقول امتناع الاجتماع كاف
لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون كل زمان في زمان اخر وقد ابطلنا
ذلك بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين اجزاء الزمان هو
التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتأخر وانه اى هذا التقدم الذي سميناه التقدم
الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض لا بالذات كما
حققناه في تقدم موسى على عيسى عليهما السلام كما ان القسمة تعرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت لغيره
كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما اخر فكذلك ههنا اذا قلنا لجزء الزمان انه متقدم هنا التقدم
اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك اى يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل
لهذا المقام وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم مبني لابحاث كثيرة بين الطائفتين منها ان
الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان
حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمين لما جعلوه قسما
برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون
مع عدم الزمان زمان فتامل فيه اى في هذا المبنى وحقق حاله كيلا تزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن

التقدم بالزمان

قوله الرابع التقدم بالشرف الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم ههنا بحسب اللغة الا باعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم في المجالس غالبا وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسية فلا يكون قسما برأسه حسن جلبي

التقدم بالشرف

التقدم بالرتبة

قال المتكلمون نوع اخر من التقدم

قوله ولا بالشرف والرتبة ذكر الشارح في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة فليتذكر حسن جلبي

في الورق ١١٢

الصواب والله الموفق ولما تكلف الحكماء الحصر اى حصر التقدم في الانواع الخمسة وجهنا ليس حصرا عقليا
دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول
لا بد فيه من توقف للمتاخر على المتقدم اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا من غير عكس
لئلا يلزم الدور فالتوقف اما ان يكون توقفه بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتاخر الا بذات المتقدم
كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفه بحسب الوجود دون الذات بان
يتوقف وجود المتاخر على وجود المتقدم لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراطه
اى اشتراط وجود المتاخر بالعدم الطارى عليه اى على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود
المتاخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارى عليه فان المتقدم منها ما لم
يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتاخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى
تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتاخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود
المتاخر بالعدم الطارى على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول
لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لا بد فيه
من مبدأ يعتبر اليه النسبة وذلك المبدأ اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال
التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يتقدم في المراتب المكانية او الى
التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم
الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتاخر تنبيهان الاول ان التقدم
ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل
فكل ما كان اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي متقدم على
المستقبل وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على
ذات المستقبل ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم
يصير ماضيا فكونه مستقبلا يحصل له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد
وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر ففي التقدم الذاتي كونه مفتقرا اليه اى جزءا داخلا في قوام المتاخر وفي التقدم
العلي كونه موجبا وفي الزماني كونه مضى له زمان الذي لم يمض للمتاخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول
اليه من المبدأ اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتاخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة
وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية
واحدة في مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان
اطلاق لفظ التقدم والتاخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ
او التشكيك او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشانها والله
اعلم

الموقف الرابع في الجوهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة

المقدمة اما تعريفه

اى تعريف الجوهر فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف كما وهو انه ممكن موجود لا في موضوع
عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف
الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند
المتكلم موجود متحيز بالذات ولا نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان
كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية او نوعية وان كان محلا لها اى للصورة فهيولى
وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه والا اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما
فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك فنفس والا فعقل وانما قيدوا التعلق بالتدبير
والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التاثير وهذا التقسيم الذي ذكروه بناء اى مبني على
نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هيولى ولا ما يتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر
فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو
ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولا ما يتركب من حال ومحل جوهريين ولا جوهر
هو محل لجوهر آخر وبعد ان يتبين ايضا ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم
يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم ولم يثبت شيء منهما اى من هذين البيانين ببرهان مع ان
الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء
منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو
اردنا ايراده اى ايراد التقسيم على وجه لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم
الخ قلنا الجوهر اما له الابعاد الثلثة فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم او لا واذا لم يكن جسما فاما جزء منه واما
ليس كذلك فان كان جزءا فان كان الجسم به اى بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم
يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل فهذا تقسيم حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في
شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب
منه لم يكن فيه الا جواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة
عن حقيقة الجسم لانه عرض لها ويتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا
بل يجوز ان يكون جزءا للنفس او للعقل وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اى القابل بالذات للاشارة
الحسية كما مر لانهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وح فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت
في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة او لا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان
الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران من الجواهر الفردة تنبيهان الاول
الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد منهما وعند القاضي واتباعه
ان الجسم هو كل واحد من الجزئين لانه اى الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا والتاليف عرض
لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم بكل

واحد من الجوهر بين المولفين بالتاليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك بنزاع لفظي راجع الى ان الجسم
يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهم الآمدي
بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثمة اي في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال
والتاليف كما يثبته المعتزلة او لا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي
اي كل فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عدم [illegible] ما في هذا الكلام من التعسف الثاني التنبيه ان الجوهر الفرد
لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اي الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولا
يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا يعقل النهاية الا بالنسبة الى ذي النهاية فيكون هناك
لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل
فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه واما غيره اي غير القاضي من الذين اتفقوا
على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة اي قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا
يختلف جوانبه كما ان الكرة لا تختلف جوانبها ولو كان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة وكان منقسما وقيل
المربع اي قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها
للمربع لان الشكل الكري وساير المضلعات وما يشبهها لا يتاتى فيها ذلك الا بفرج وقيل المثلث اي قال
بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدي ووقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن
الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اي حد يحيط به قطعا
فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كري وان كان متعددا فمضلع قال المصنف وفيه نظر
لانا لا نسلم ان له اي للجوهر الفرد نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى
يكون كريا او مضلعا والا لافترض فيه محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا
به ان له حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه والا اي وان لم يحمل قولهم على
هذا فهو القول بانقسامه ولو وهما لا فعلا فان ما له مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة
فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف مذهبهم

المرصد الاول في الجسم وفيه فصلان

اي فصلان **الفصل الاول** في بيان حقيقته واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية **الاول** في حده
ومعرفته ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا
لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار اي هي علة فاعلية لآثار ما هي
فيه من الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه اي في الجسم الطبيعي الابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلثة
متقاطعة على زوايا قوائم اما الخط فلا وجود له في كثير من الاجسام سيما في الكرة واما السطح وان
كان لازما لوجوده لوجوب التناهي في الابعاد فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه في جميع الجوانب
ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصور الجسم لا جسم واذ ليس لازما لماهيته لم يصح

الجوهر الفرد لا شكل له

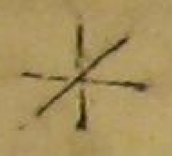
الشكل

تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة
على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان
كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها
قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط الجسمية ليس هو
فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا بعدم فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد
امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه
لا يميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدث من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما قائمة
هكذا واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى
كبرى وتسمى المنفرجة هكذا وتصوير فرض الابعاد الثلثة المتقاطعة في الجسم ان تفرض فيه
بعدا ما سواء كان خطا او سطحا لكن يقيد بقيد للقائمة يناسب فرض الخط كيف اتفق اي لا يتعين لفرضه جهة
وهو الطول ثم يفرض بعدا آخر في اي جهة شئنا من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو العرض
ثم تفرض بعدا ثالثا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غير واحد
اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ يمكن
فرضه على وجهين كما اشار اليه وهو العمق وهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا
قائمة لم يذكر لتمييز الجسم عن غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا
يكون الا كذلك وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة
لا على هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان
يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد
احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعترض بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من
الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك
وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير [illegible] قائل وههنا شكوك [illegible] مطلق التعريف
اي على كونه معرفا فالاول الحد صادق على الهيولى التي هي جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد
المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة قلنا
ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة الجسمية والصورة الجسمية
تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى الذات الجوهرية فلا يتناول
ما يكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس بذلك لان الجسم
في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هناك جوهرا قائما بالجوهر
آخر فمما لا يثبت لو ثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة والمقصود
ههنا تعريفه الشك الثاني هذا الحد يصدق على الوهم ولذلك يسمى الابعاد العقلية الموهوم جسما

الزاوية القائمة

الحادة

المنفرجة



ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع الشك المذكور في الشك الاول ويتضح به ايضا حقيقة الجواب
عن الشك الثاني فقال واقول لان اوان ان نتذكر وننتبه مما قد علمناه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه
لا تمايز بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في
الذهن بالفصل الذي ينضم اليه وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس
بينهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي
ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية
الامر الذي هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك
الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما يقام عوارض الفصول مقامها
اذا جهلت حقايقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق
عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ما ذكر وبقي ههنا شيء وهو
انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك الرسم حدا حقيقيا اولا وثانيهما اي ثاني المعنيين
للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم
المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس
الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلا يقع
فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها تكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ما ينبغي
ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها
كلال بل يتقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح ودلائلها ايضا يقينية تفيد
النفس اذا اعتادت بها ملكة ان لا تقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين فان امكن هناك
تحصيل اليقين فذاك وان لم يكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل النظر الاقوى لانه اقرب
الى ما اعتادت به وعرف بانه كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد
الاخير ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نجمعهما اي المعنى
الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر
الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف
الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز
القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء
هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية
ولا شك في ان الجسم ليس جسما لما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل
كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها
شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وتسميتها

تعليميا فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس جسما بل قوة من
القوى الجسمانية قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الفهم
على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس
بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة وعلى كونه حدا مقابلا للرسم الشك الثاني ايضا الاول لم يثبت
جنسية الجوهر لما تحته كما عرفته في المقولات ولما يقال ليس الجوهر جنسا لما تحته والا
لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل
في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخر جوهرية ايضا فيلزم امتناع
تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذكر في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا للانواع
من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سايرا الاجناس كذلك ولما قيل الجوهر هو الموجود
لا في الموضوع ففيه قيدان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقايق الاول الموجود وانه عارض للموجودات
بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية والثاني كونه لا في موضوع وانه
عدمي لا يصلح جزءا للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لا حد كيف
والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته
فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشك الثالث ان مفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما يمكن ان
يفرض فيه الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذي هو من
الحقايق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له والا اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا
بل كان امرا موجودا فهو عرض اي فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قايم بالذات
اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فتكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له ويتسلسل في
ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة
لا تقوم بذاتها بل بمعروضها فيكون ذلك المعروض قابلا لتلك القابلية فننقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا لا الى نهاية
الممتنع في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وههنا التسلسل في الآثار اي المعلولات لان القابلية
الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت
فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتبا طبيعيا او
وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه اي عن الشك الثالث بان القابلية
نسبة وهو يعني ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وههنا هو الجزء للجسم ان ما ذكرتم يدل على ان
القابلية ليست موجودة في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم
وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب
بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا ايضا ما صدق عليه
مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده فلا شك انها ليست فصولا له ثم

باقية بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم وهذا
الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه لا منفصل
فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في الشمعة شيء لم يكن ولم يزل
عنها شيء قد كان بل تغلب الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض او بالعكس ونقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق
انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل
وح يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اوردوه عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد
اتفاقهم على ذلك الحد في اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير
متناهية وسيأتي تقرير مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي يتألف الجسم ويحصل من ثمانية اجزاء لا
من اقل منها وذلك بان يوضع جزءان فيحصل الطول ويوضع جزءان آخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة
اخرى فوقها اي فوق الاربعة الاولى فيحصل العمق وقال العلاف يحصل الجسم من ستة لا من اقل منها
وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة والحق انه يمكن تحصل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجنب احدهما
جزء ثالث وفوقه جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة ليس جوهرا
فردا ولا جسما عندهم سواء جوزوا التأليف منهما اي من جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة ام لا وبالجملة فالمنقسم
في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان
في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة واحدة او على المؤلف
المنقسم في الجهات الثلث فتعدوه الى ما يجدي من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة
عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم بنفسه وقول بعض الكرامية
هو الموجود وقول هشام هو الشيء باطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثاني بهما والعرض
ايضا وانتقاض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فساد اخر لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة بل
يخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة
ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال انباء عن ذلك **المقصد الثاني** ليس الجسم مجموع
اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل
لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به
فلا يكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر
المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لا يكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر اخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه
على الحكم البديهي فلا يتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على
امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض
اما متحيز بالذات فهو جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا
يكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان تركب ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام

شرطا للتحيز احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة لاشتراكها في صفات نفس الجوهر
وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست
الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نم ان الجواهر
متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكرتم من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على
تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقايقها المتخالفة فلا حاجة
بنا الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض
لا تبقى زمانين والجواهر باقية لما سيأتي ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية
فلا تكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا محيص لمن ادعى
تجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة
في حقيقة الجسم فيكون الجسم ح جواهر مع جملة من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤتلفة
من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام
والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي
متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤتلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني
انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض
وجد الجوهر واذا انتفت انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الوحدة ولا دخول احدهما في الاخر
كالمتضايفين **المقصد الثالث** الجسم المركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان
اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء
مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شيء
غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها توجد كلها بالفعل او لا توجد كذلك واياما كان فاما متناهية
او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل فيه متناهية
وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا
لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف اخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا
انه القول بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزئة اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات
الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف
المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسامات حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة
بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل من الانقسام فليس بممكن فتكون الاجزاء الموجودة
بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه الثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام
عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكساغوراس من الاوايل الثالث الاجزاء كلها بالقوة
ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية

وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان ان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل
اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لا تكون شيء من الانقسام بالفعل بل يكون الجسم
البسيط متصلا في نفسه لا مفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده
ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا تتجزى قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني
ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان ينمحق فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان
تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل المعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي
انقسام الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على الا يتناهى
مع انهم يحيلون اتصافه بامور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته
تعالى لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزها اياه فمن حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول
ههنا مذهب خامس وهو مذهب ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار
لا ينقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن
جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض
كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا يتركب من اجزاء هي اجسام كان مذهبه
خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم
الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في
جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربع قلت
هنا صح الان ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب **المقصد الرابع**
النوع الاول
في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء
بالفعل اي يكون جميع ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين انها اي تلك الانقسامات
والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام
ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة
لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والتالي باطل فالشرطية اي استلزام المقدم
للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الاخر والاستثنائية اي بطلان التالي بينة اذ لا معنى
للوحدة الا كونها لا ينقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام
الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم تكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان
الوحدة صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم
من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام
واحدا في نفسه متصلا في حد ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره

والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق اعدام لهوية متصلة في حد ذاتها واحداث
لهويتين منفصلتين لم تكونا موجودتين في تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل وهو خلاف المفروض
خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما وايجادا فان قيل المحال ان الشيء المعين
يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة هويتين متفاصلتين واما بطلان اللازم فلانه
اي اللازم يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين اخريين
وبديهة العقل تنفيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة
في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام اليها متمايزة بالفعل
فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغير هما من الاجزاء بالغا ما بلغ فان مقاطعها
متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء بالفعل
اذ لو لم تكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم تختلف بتلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع
اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا
واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات العقلية متناهية فلوجوه ثلثة ايضا
الاول لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب
اليه النظام لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما
مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه
فلا يلحق البطيء قطعا وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق
السريع البطيء دليل بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية
ويحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة
بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية
مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي يشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل
اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى ويتركب
الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها
اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين
ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصل في الجسم بالفعل فصرح بان
في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في
الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزاؤه
غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمه نقل عنه انه
لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة واجاب بانها ليست ببعيدة الزمه القول بتفكك الرحى

مذهب ديمقراطيس في تركب الجسم من ...

دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة

فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصنا من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتمادات والالام واللذات وما اشبه اعراض واما الالوان لا دخل لها في حقيقة الجسم وفاقا والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة محلها تلك الاعراض من تتبع المقاصد فليرجع اليه لتمام المبحث فانه يرشدك الى مرادهم

طفرة النظام

لما عيرهم مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى
فالتزم سوء الوجه الثاني انه اى الجسم الذى نحن بصدده متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين الحاصرين
به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فاستحال ان تكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل
غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه الوجه الثالث ان التأليف
وضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى بعض لا بد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة
والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان
الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض واذا كان
التأليف يفيد زيادة حجم فلنجعل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات كلها وهو جسم
وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اى غير منقسمة بالفعل لان
حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو
منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه
فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذ تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية
فليس كل جسم مركبا من اجزاء لا تتناهى فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما
ذهب اليه انما هو في الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصور له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام
اذ لا بد ان ينضم فيها اجزاء متناهية بعضها الى بعض ثم اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم
له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية
على زعمه ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة
المقتضية لازدياد حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم
نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية المقدار مؤلفا من اجزاء
غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الحجم الى الحجم
نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا
واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف عند حد لا تتجاوزه لان الجسم ح ليس مشتملا
على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما في النوع الثاني من حجة
جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب الجسم منها اى من الاجزاء التي لا تتجزى ابتداء اى من غير استعانة
بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او
معلوم مما مر آنفا وهو وجوه سبعة الاول النقطة وهي ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط
والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري البطلان
يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون

النقطة

العمق والا لزم التداخل بين المنقسمين في العمق او كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينتقل الكلام الى ذينك
الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان
السطحين الموجودين يتماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك
هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين يتماسان على امر ذى وضع لا ينقسم اصلا وهو
النقطة وايضا فانها اى النقطة طرف للخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فتكون النقطة
موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا قلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك
الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء للجسم والا اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا كان له
محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل
آخر فلا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك اى غير منقسم وهو الجزء الذي لا يتجزى وقد وقع جزءا للجسم ثم اذا
اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة
للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام
محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه
الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه
الثاني الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة
منها موجودة والا لم يوجد الماضي منها ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما سيحضر
ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد
الحاضر لم يوجد شيء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة
منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل وبعضها بعد
لانها اى الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين فلا يكون كلها
حاضرا بل بعضها هف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها
الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة التي هي الجسم مركبة منها
ايضا لانطباقها اى انطباق الحركة عليها بحيث اذا فرض في احدهما جزء انفرض بازائه من الاخرى جزء
فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك او نقول يجب ان تكون اجزاء
المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التي يقع عليها جزء من اجزاء الحركة لانقسمت الحركة عليها
اعني ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اى نصف المسافة نصف الحركة اليها قال الامام
الرازي هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها اصلا كما مر
والحركة بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في
امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى
نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر ممتد في الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء

لا تقف على حد لا تقبل الانقسام الوجه الثالث برهن اقليدس في الشكل الخامس عشر من المقالة
الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هي اصغر الزوايا وهي ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط دائرة فهي لا تنقسم
اذ لو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التي لا تنقسم الا باثبات الجزء لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا
كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن في كتابه هو ان الزاوية
الحادة الحادثة من خطية الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لا انها اصغر
من جميع الحواد الوجه الرابع نفرض كرة حقيقية تماس سطحا مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين
ومماستهما ضرورة على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم في جهة
واحدة فهو خط او في اكثر يعني في جهتين فهو سطح ولا انطباق اي ولا انطباق فما به المماسة من الكرة على السطح المستوي
فهو مستو سواء كان خطا او سطحا فلا تكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط
مستقيم او سطح مستو بالضرورة سف فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم نفرض ان ندحرج
على السطح المستوي بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا
الحال في الاجزاء التي في اعماقها وهو المطلوب واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح
على نقطة فانها لا تماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة في زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست
مجاورة للاولى متصلة بها ولا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا
بطريق الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس
بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت لا يحصل المماسة على
النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففي حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت
الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك
المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتي التماس واسطة فلزم تتالي النقط لانا نقول المماسة على النقطة
الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى
ففي آن حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى
زمانا ولا ينافي ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالي
النقط والآنات الوجه الخامس نفرض خطا قائما على خط ونمر الخط الاول عليه اي على الخط الثاني فانه
يماس الخط المار في مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما تكون بنقطة لان
المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذي هو النقطة وممسوس النقطة لا يكون الا نقطة فالخط الممرور
عليه مركب من نقط متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة منطبقة
ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما في جميع الجهات كما سيأتي فالسطح والخط
والنقطة لا تكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضي على امر مثله الوجه السادس لولا انتهاء
الاجسام الى اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام في السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاؤهما

المملوة سواد لا من اجزاء كل واحد منهما غير متناهية ح وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان
كانت غير متناهية بالمعنى الذي عرفته الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا
استحالة الوجه السابع لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان نقسم الخردلة الى صفائح غير
متناهية فنغطي بتلك الصفائح وجه الارض ونستر وجوه السموات ونفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضروري
البطلان ورد هذا بما عرفته من معنى لا تناهي الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا
بل وفرضا ايضا قال المصنف وبعض ذلك الذي ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب
الجسم منه وان كان لا يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك وفكر
في الاجوبة التي مر ذكرها **المقصد الخامس** حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل في
نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب اي وليس بمركب من اجزاء لا تتجزى انواع اربعة
النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات فلميمنه غير يساره ضرورة
وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما في جميع الجهات
فاستحال وجود الجزء الذي لا يتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها كلا
النقطة والخط والسطح العرضيات فانها ليست متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات مقتضية لانقسامها
الوجه الثاني انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضيء من تلك الصفحة اي
الوجه الذي الى الشمس غير الوجه المظلم اي الذي الينا وهذا ايضا ضروري فوجب ان تكون تلك الاجزاء
منقسمة وقد اجيب عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشيء
واحد غير منقسم في ذاته اطراف متعددة اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين
واليسار مثلا ان كانا جوهرين فهما جزآن للذي فرض واحدا وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين في محل
واحد بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه لميمنه عين
ما حاذى منه يساره وهو بديهي البطلان واما ان يكونا حالين في محلين متمايزين في الاشارة فيلزم
الانقسام ولو فرضا اذ يمكن ح ان نفرض فيه شيء غير شيء كما يشهد به البديهة النوع الثاني ما يتعلق
بالمماسة وهو ايضا وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا
تتجزى سف لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة متى ثبتة
متلاصقة والا لم يكن هناك تركيب حقيقة وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء في وسط التي تليه
يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس الوسط احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ لو كانا متحدين لم يكن
الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم
لا يقال لا نسلم ذلك اي حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء
لانا نقول بطلانه ضروري فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع ان يداخل مثله بحيث
يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز التداخل جدلا فيكون حينئذ اي حين المتداخلين واحدا

حجة الحكماء على ان
الجسم البسيط
قابل للقسمة
الى غير النهاية
في ٢٠٤

العرضيين

ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما
بلغ فلا يكون ثمة ترتيب بين الاجزاء ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم زائد على حجم واحد منها وذلك
كله خلاف المفروض لانا فرضنا تركب الجسم الذي هو حجم ممتد في الجهات الثلث من تلك الاجزاء فلابد ان يكون بينها
ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذي ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل نقول فالمداخلة
بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقي من احد الجزئين عند المماسة غير الملاقي منه عند المداخلة
التامة فلزم الانقسام في كل واحد من الجزئين ولا يذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان
التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة في ابتداء الخلقة
بان خلقت كذلك فلا الوجه الثاني لو جاز ان يقع جزء لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء لم يكن ذلك الجزء جزءا لا
يتجزى بل كان منقسما والملزوم حق فاللازم ايضا حق واللزوم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما
لا بالكلية اي لا يجوز ان يكون بكليته مماسا لشيء منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون
ببعضه مماسا لاحدهما وببعضه مماسا للآخر ولا معنى للانقسام الا ذلك واما حقية الملزوم اعني وقوعه على
ملتقى جزئين فلوجوه ثلثة الاول لا شك انه اي الجزء الذي لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء
آخر كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه في الجزء الاول او في الجزء الثاني او عند كونه على الملتقى والاولان
باطلان لانه اي كونه في احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه في الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو كونه
في الجزء الثاني فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه في احدهما وفي الثالث اعني اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما
المطلوب الثاني من هذه الوجوه نفرض خطا مركبا من اجزاء شفع كستة مثلا ونفرض فوق احد طرفيه جزءا وتحت
الطرف الآخر من الخط جزءا آخر ثم نفرض انهما تحركا اي تحرك كل منهما الى صوب الآخر على التبادل حركة على السوية
فلابد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذي انما يكون على المنتصف من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء
في السرعة والبطوء وهو اي منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفي
الخط كما يلوح بادنى تامل الثالث منها نفرض خطا من اجزاء وتر كالخمسة مثلا ونفرض ذينك
الجزئين كليهما فوق كل منهما من طرفي الخط ثم نفرض انهما يتحركان اي كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان
لا محالة في الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من الطرفين فيكون هو اي الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما
معا عليه وربما يمنع هنا لانهما اي الجزئين المتحركين يقفان قبل الجزء الثالث اذ شرط انتقالهما الى الثالث
فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطوء
وحاصله احد الامرين لازم اي ثابت في الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة
والبطوء واما تجزي الاجزاء التي لا تتجزى فانهما لا يجتمعان في الكذب لان عدم التجزي يستلزم انتفاء التفاوت
وعدم الانتفاء اعني وجود التفاوت يستلزم التجزي والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتف ضرورة ان
الحركات متفاوتة في السرعة والبطوء فثبت الثاني وهو تجزي الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طريقين احدهما
انه اذا تركبت المسافة من اجزاء لا تتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطيء لا يقطع لما بينا من قبل ان البطوء

ليس بتخلل السكنات فهو اي البطيء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطيء وهو الاول اعني انتفاء
التفاوت فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لان تتم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذي لا يتجزى لثبوت
ما هو اقل منه وهو الثاني من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اي ثاني الطريقين المذكورين ان
يبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى فيستغنى عن
الاستعانة بان البطوء ليس بتخلل السكنات بل يكون ذلك اي تلازم هاتين الحركتين دليلا على ذلك اي على
ان البطوء ليس للتخلل مستانفا كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين فعندما تقطع السريعة جزءا
ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوي السريعة والبطيئة وهو الامر الاول او اقل لزم التجزي وهو الامر الثاني
وذلك اي تلازم السريعة والبطيئة حاصل في صور ست الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة
القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان
اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى الى دوائر متعددة بحسب اجزائها
وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان
تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة
في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك
الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث
وهكذا الى الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض
ولو كانت الرحى من حديد او مما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان ينفك منها
جزء بابلغ السعي وذلك الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان لا يمتنع
في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق في الرحى
كل هذه الغرايب والعجايب ليثبت مذهبكم الصورة الثانية فرجار له شعب ثلث فثبتت واحدة منها وتدور
اثنتان حتى ترسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين تتمان الدائرتين
معا بحركتيهما وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك بين الشعبتين ههنا مع عدم التناثر والتساقط ابعد من
الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين
احديهما بعقبه وهي اصغر والاخرى باطرافه وهي اكبر وان شئت فارضه اي الدائر على عقبه مادا باعه
فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك رأس
اصبعه جزءا لم تقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر ونحن نعلم بالضرورة انه لا يتقطع جزءا كيف
وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا وان شئت فارضه اي ارسم الدائرة الصغيرة والكبيرة
في الفلك بكوكبين يدور احدهما قريب القطب والآخر على المنطقة فان حركتيهما في رسم الدائرتين متلازمتان
والا لزم الانخراق في الافلاك وانه لا يكون موصوفة بالشدة والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة
المغروزة جنابها فان الظل ينقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدر ذراع او ذراعين مثلا

والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير من غير وقوف الظل عن الحركة لان الشعاع
الخارج من الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل المانع بخط مستقيم كما يشهد به التجربة الصحيحة
ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت في ارتفاع وقد
وصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم
ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد
تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا به على الاستقامة
في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة
بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة الصورة الخامسة دلو على راس جبل مشدود طرفه الآخر
بوتد في وسط البئر مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد وتمديه فالدلو والكلاب يصلان الى راس
البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب ضرورة فقد ثبت
حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي هاتين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة
الصورة السادسة جزء يتحرك جزءا على خط متحرك جزءا آخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب
ح خطا ساكنا مركبا من اجزاء ثلثة ولنفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كاينا على ا ب بحيث تكون د واقعا
بازاء ا وه واقعا بازاء ب ولنفرض ز جزءا كاينا على د من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته
هكذا فاذا تحرك د خط د ه على خط ا ب ح من ا الى ب فقد تحرك ه بتلك الحركة
من ب الى ح وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د وكان اي د مقابلا لا في ابتداء الفرض الى
ه اي تحرك ز من د الى ه وهو اي ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه الآن مقابل لح فيكون ز حينئذ
مقابلا لح ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركتيه الذاتية والعرضية جزئين حين تحرك د حركة واحدة جزءا واحدا
فان ز ود كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج ود محاذيا لب فقد
ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت حين تحرك ز بمجموع حركتيه
جزءا واحدا يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد الذي هو انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال
الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء
ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا
فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية ايضا
اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع
من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار واته بشهادة الحس والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية
القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوي مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا
اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول
لا يقال لم لا يجوز في المربع المذكور ان يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء





دون اجزاء الضلع لانا نقول الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع
الضلعين لانه سبعة اجزاء هي الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك
الاربعة لان وقوع الفرجة في بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما
في جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطل حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او
بعضها اقل من ان يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثاني مثلث قايم الزاوية
كل من الضلعين المحيطين بالقايمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس على ان مربع
وتره اي وتر قايمة المثلث لمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان
فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب
اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون
ولا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذي يتم به الجذر المذكور الوجه الثالث
هذا المثلث القايم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اي وتر قايمته على ضلع من ضلعي القايمة منصوب نحو السماء
ومددنا رجله اي رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قايم على سطح الارض بمد اسفله عن
موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمقصود انه كلما ينحط
راس الوتر عن شيء من هذا الضلع تخرج من ذلك الضلع شيء اي تخرج رجله عن ذلك الضلع بشيء وهكذا الى
ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله مثله اي مثل ما ينحط عنه اعلاه لزم
ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جر من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع
ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار وهو اي هذا الفاضل مثل الضلع الآخر اذ المفروض
ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع الضلعين فيكذبه الحس والبرهان فوجب ان يكون
مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط جزء انجر اقل من جزء وهذا الوجه يليق بالنوع الثالث
من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع بيناه فيما تقدم وجوه
الدايرة وامكانها مناف لوجود الجزء الذي لا يتجزى كما يتبين من قوله فاذا فرضنا دايرة فلو كان محيطها مركبا
من اجزاء لا تتجزى فان كان ظاهر تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب
المحيط المركب منها اكبر من مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اي وان لم يكن
ظاهرها اكبر من باطنها فبين كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبه اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء
متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا
نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدايرة ضعف باطنها على
ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان
كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضه اقل من قدر يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه
واما لا خلاء بان يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون باطنها اي باطن محيط الدايرة

او باطن الدايرة فانها قد تطلق على محيطها كظاهرها فى المقنا و يساوى باطنها كظاهر دايرة اخرى محاطة بها لانطباقه
عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت فى المحيط و هى اى الدايرة المحاطة كالثة ورابعة الى دوائر
اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها و بطلانه لا يخفى والاظهر فى تقرير
هذا الوجه ما ذكر فى الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لا تتجزى دايرة لانا اذا جعلناه
دايرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها
فاذا احاطت بهذه الدايرة دايرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها و باطنها
كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم
هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دايرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم
فلا يزيد اجزاء هذه الدايرة العظيمة جدا على اجزاء الدايرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان
لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق
قطعا ان امكان الدايرة ينافى وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس فى المقالة الاولى
من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية
مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية
وانه ينفى الجزء الوجه السادس برهن اقليدس فى تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا
فرض الخط مركبا من اجزاء وتر كخمسة مثلا لزم تجزى الجزء الوسطانى **المقصد السادس**
فى تحرير مذهب الحكماء فى الاجسام البسيطة الطباع قالوا لما تقرر بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء
مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما فى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة او فى جهتين فقط
فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية
اى لا تصل قسمته الى حد يقف عنده كما هو والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان
ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما فى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولا ينتهى قسمته
اليها فيكون قابلا لا نقسامات غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا والفرق بينهما ان
القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام
اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين فى محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد
والبياض او غير قارين فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين واما بالوهم او الفرض
فهذه الثلثة وجوه القسمة فى الجسم نعم قد تمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما فى
الافلاك او صلابة شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية او فقد آلة يحتاج اليها فى القطع او صغر
متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا تقف ابدا وقد بين انحصار القسمة فى الثلثة
المذكورة بانها اما مؤدية الى الافتراق وهى الفكية اولا وح اما ان تكون موجبة للانفصال فى الخارج
وهى التى باختلاف عرضين او فى الذهن وهى الوهمية وانما ذكر الفرض العقلى مع الوهم لان الوهم ربما

لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر ويقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات
المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم
قطعا ان الجسم المتصل فى نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل فى الخارج حتى اذا زال الضوء عنه
عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح يقال الانفصال اما فى الخارج
كما بالقطع والكسر واما فى الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم
والفرض فظهر ان القسمة اثنان انفكاكية وهى قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى
قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق
بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما فى الكتاب
فعليك بالتثبت فى موارد الاستعمال **المقصد السابع** فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة
وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسيط متصل فى حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكى
كما اذا صب ماء الجرة فى انائين فثمة اتصال اى جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه نسميه الصورة
الجسمية وندعى انه اى ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال
اى الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا
طرء عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة
وللانفصال اخرى وذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين اللذين
يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتزايلين فالقابل للاتصال والانفصال غاير كلا منهما
او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اى قابل
الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فههنا الامر الذى
هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال هو الذى نسميه بالهيولى الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية فانه
كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل
باتصالين حادثين عنه حيث كان ح متصلين وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع
بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة للكميات المتواردة كون الكم المتعين غير الاتصال الباقى بحاله اثبتوا
ايضا بتوارد اتصالات مختلفة بالتشخص على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله
وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة والمركب منهما جسما ونزلنا نقال فى المعارضة لو دل ليلكم الهيولى على تقدير
وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام كانت متصلة لا مفصل فيها واذا كانت كثيرة بورود الانقسام
كانت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولها اثبات هيولى كما ذكرتم فى الجسم لزم ان يكون
للهيولى هيولى اخرى فينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل فى امور مترتبة موجودة معا وهو ال هنا الذى ذكر
فى المعارضة مندفع عنهم بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال
المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى لا باثبات امر يكون احدهما ان لها اتصالا مغايرا لها لا انفصال

الذی هو حال فیها حتی تکون هی متصلة فی حد ذاتها والثانی انه ای ذلک الاتصال المغایر یزول عنها ویعود الیها
حتی یثبت فی ذات الهیولی شیئان الاتصال المغایر وما هو قابل له فتکون للهیولی هیولی اخری وذلک مما لا سبیل
الیه فان وحدتها ای وحدة الهیولی وکثرتها بحسب ما یعرض لها من الاتصال وما یقارنها من الصورة فهی قبل ورود
الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فیها وبعده متکثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فیها
والا فهی فی نفسها لا واحدة ولا کثیرة ولا متصلة ولا منفصلة اذ ما هی فی ذاتها استعداد محض لا فعل لها فی الصفات
المذکورة الا بالصورة فهی متصفة بها تبعا لها لا فی حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذی ذکر علی اثبات الهیولی
لا یتم الا بابطال قول من یقول کذیمقراطیس واتباعه مبادی الاجسام البسیطة اجزاء هی اجسام صغار صلبة
متجزیة فی الوهم بحسب الجهات الثلث لکنها غیر قابلة للتجزیة الموجبة للانفصال بالفعل فی الخارج واتصال
الجسم البسیط عبارة عن اجتماع تلک الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وکل جزء منها متصل فی نفسه بالحقیقة
وغیر قابل للانفصال الانفکاکی بل للانفصال الوهمی والجسم الذی یقبل الانفصال الفکی کالماء مثلا غیر متصل فی
نفسه بالحقیقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراک المفاصل التی بین تلک الاجزاء فلیس ثم امر قابل للاتصال
والانفصال بل هناک اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذکره المصنف ان اثبات الجزء الذی لا یتجزی
وما فی حکمه یستلزم ان الجسم اما ان یکون متصلا فی نفسه فیکون جسما مفردا او یکون فی ترکیبه منتهیا
الی اجسام مفردة فلم لا یجوز ان یکون الجسم البسیط الذی نحن بصدده مرکبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام
الوهمی دون الفکی فلا یثبت الهیولی بالبرهان المذکور لابتنائه علی ان الجسم المتصل فی نفسه یرد علیه الانفصال
الخارجی بل ولا یثبت ایضا الجسم التعلیمی لان تلک الاجسام المفردة لا یتغیر اشکالها ومقادیرها وابطله ای
قول هذا القایل ابن سینا بما حاصله ان کل جزء منها ای من تلک الاجزاء القابلة للانقسام الوهمی تحدث
فیه القسمة الوهمیة اثنینیة یکون طباع کل منها طباع الآخر وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء
الآخر الخارج الموافق لها فی الماهیة بناء علی ما ذهب الیه ذلک القایل من ان تلک الاجسام المفردة الصغار
متوافقة فی الماهیة النوعیة فیجوز ح علی الجزئین المتصلین المفروضین فی جزء واحد ما یجوز علی الجزئین
المنفصلین اعنی الجزء الذی قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالی ویجوز ایضا علی
المنفصلین ما یجوز علی المتصلین من الاتصال الرافع للاثنینیة الانفکاکیة وذلک لان هذه الاربعة متوافقة
فی الماهیة فتکون متشارکة اما فی الامتناع عن قبول الانفصال او الاتصال او فی جواز قبولهما والاول
باطل قطعا فتعین الثانی فکل واحد من تلک الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا المانع
خارج عنه وذلک المانع لا یکون لازما لماهیته والا انحصر نوعه فی شخصه واذا لم یکن لازما فیمکن
مفارقته وعند فرض زواله یکون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ویحصل المطلوب الذی هو
اثبات الهیولی ومبناه ای مبنی ما ذکره ابن سینا کون الاجزاء التی هی تلک الاجسام الصغار متوافقة
فی الماهیة کما اشرنا الیه وهو ممنوع لجواز ان تکون متخالفة فی الماهیة بحیث لا یوجد فیها جزءان متوافقان
فی النوع واستبعاد ترکب الماء المتشابه فی الحس من اجزاء متخالفة الحقایق باسرها مما لا یجدی فی

اشار الی هذه المباحث وان بنی الدلیل علی تسلیم الخصم کان جدلیا لا برهانیا ثم نقول وعلی تقدیر تماثلها
قد یکون تشخص احدهما مانعا من ذلک القبول او تشخص الآخر شرطا له فلا یکون الجزء الواحد قابلا للانفصال
بین جزئیه المفروضین فیه اما لوجود المانع او فقدان الشرط ومنها مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا
یکون لازما والا انحصر النوع فی الشخص واذا لم یکن لازما امکن الانفصال بالنظر الی الطبیعة المشترکة
وذلک کاف فی اثبات المطلوب وربما یعترض علی برهان الهیولی ویقال الاتصال هو الوحدة والانفصال
هو الکثرة وهما عارضان للجسم خارجان عنه فعلیکم بیان کون الاتصال جزءا من الجسم حتی یثبت ترکبه من الاتصال
والامر القابل له فانا نورد المنع ای نمنع کونه جزءا منه وهذا الذی یقال فیه التزام لثبوت امر غیر الاتصال
قابل له وللانفصال ایضا ویصیر النزاع ح فی کون الجسم ذلک القابل وحده او مع هذا الاتصال المقبول
ولا شک ان الصورة الاتصالیة ای الجوهر الممتد فی الجهات الذی تبین بنفی الجزء اتصاله فی نفسه اول
ما یدرک من جوهر الجسم ای حقیقته بل هو الجسم فی بادی الرای المعلوم وجوده بالضرورة والذی یحتاج الی
الاثبات بالدلیل هو المادة المتصفة بذلک الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناک جوهرین احدهما
قابل والآخر مقبول فیصیر النزاع فی ان الجسم ماذا نزاعا لفظیا لا فایدة فیه وانت تعلم ان هذا انما یصح
اذا سلم ذلک القایل ان هناک جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لکن المشهور انه یقول ان هذا الجوهر
المتصل قایم بنفسه وهو حقیقة الجسم ومحل الاتصال الذی هو الوحدة والانفصال الذی هو الکثرة علی
معنی انهما عرضان یحلان فیه علی التعاقب کما ذهب الیه افلاطون من ان آخر ما ینحل الیه الاجسام هو
هذا الجوهر المتصل الممتد فی الجهات کلها فطریق الرد علیه انه یلزم من ذلک ان یکون التفریق اعداما
للجسم بالکلیة وایجادا لجسمین آخرین من کتم العدم وهو باطل کما سیاتی تحقیقه وههنا سؤال یستصعبه
بعض وذلک السؤال هو ان الاتصال اذا کان جزءا للجسم کما زعمتم فزواله الذی هو الانفصال یعدم هویة
الجسم لانتفاء الکل بانتفاء جزئه فلا یکون الجسم قابلا له ای لزواله اعنی الانفصال واذا کان
الجسم قابلا لزواله کما ادعیتموه ایضا فلا بد ان یبقی مع زواله واذا بقی معه فلیس هو ای الاتصال
جزءا للجسم والحاصل ان کون الجسم قابلا للانفصال الذی هو زوال الاتصال ینافی کون الاتصال
جزءا له فقد لزمکم فیما ذهبتم الیه القول باجتماع المتنافیین وظن المستصعب ان ذلک السؤال
مغالطة وقعت من الاشتراک اللفظی فان الاتصال ای لفظه یقال للصورة الجوهریة التی بها للجسم
قبول الامتدادات الثلث وهو امر لا یزول عن الجسم بحال من الاحوال اذ لا یتصور بقاء جسم مع زوال هذه
الصورة عنه ویقال ایضا لنفس الامتدادات وهو کم ولیس جزءا للجسم لانه عرض فلا یکون مقوما للجسم
بل عارضا له فلا یلزم من زواله زوال الجسم کما اذا تشکل الجسم باشکال مختلفة المقادیر مع بقاء
صورته الجسمیة بعینها وهو منظور فیه لان الانفصال کما ینافی الاتصال العرضی ینافی الاتصال
الجوهری اذ لا یبقی معه الصورة الجوهریة المخصوصة کما لا یبقی الکمیة المعینة وایضا اذا اقتضی علی
ان الجسم قابل للکم المتصل وزواله جاز ان یقال ذلک القابل لهما هو الصورة الجوهریة فلا یثبت

في الجسم جوهر مغاير لها متصف بها فلا يثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسؤال وجوابه الحق أن
قولنا الجسم قابل للانفصال ليس معناه ان شخص الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال
واحد تارة وانفصال لان آخران تارة اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى
بل مرادنا ان ثمة امرا يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم البقاء في الاحوال الطارية
على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد عليه الهويات الشخصية فتارة يكون معه هوية
واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال وهو مغاير
للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة على تقدير كونه واحدا
متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا
حتى صار شخصا واحدا اشخاصا متعددة اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات
متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثمة امر باق في الحالين هو معروض
تارة لاتصال واحد وتارة لاتصالات متعددة والدليل على ان ثمة امرا باقيا هو انه ليس نسبة من الاشخاص
التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الجرة كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة
ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا الى زوال جزء وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان
الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني
ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا
كما هي حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان
التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرر في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في
مسلك الانفعال فقال **تنبيه** وربما قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك
لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة
والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو
مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا
يرى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها قطعا وربما استدلوا في اثبات
الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير مقداره حتى يتصور قبوله للمقادير
المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية
وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان تكون هي قابلة لتلك
المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر والكون والفساد اي وربما استدلوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما
من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية
فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استدل
بها مبني على وجود الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها

اما ان يكون لها حصول في الحيز او لا يكون لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل
الاستقلال فتكون اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم
الا ذلك وايضا فالصورة الجسمية ح مثلها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل
والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها او لا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل
على سبيل التبعية للصورة الجسمية فالهيولى ح صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو
محل لها كما هو مطلوبكم والا اي وان لم يكن لها حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها
اختصاصا ناعتا لها لانه اي لان ما لا تحيز له اصلا امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف
يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت
صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام
وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل
حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون بشرط حلول الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها وقد
يقال في نفي الهيولى وابطال تركب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم
يحتج في ثبوت شيء منهما له الى برهان واللازم باطل فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج في اثباتها
الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته يعني ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه
وهو ممنوع **المقصد الثامن** في تفريعات لهم على وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما
احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها
الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات على رأيهم فلا بد
لاثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة الاتصال اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها للجميع
اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه
حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية
من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة
في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم
يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة
نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية
الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع
قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل
عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فتكون
على انه جواب النقض قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون جوهرا مرة وعرضا اخرى اي كما ان انقلاب
الحقائق نوع مح كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة مح لاستلزامه ان لا يكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة

بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى لانا ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية
وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكر لو [illegible] اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع
فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها
تنضم اليها امور خارجة عنها لم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمى حقيقة واحدة نوعية فقد تجوز
ان يقوم بالمادة تارة ويقوم بنفسه اخرى ولا محذور فى ذلك اذ قد لا يكون الشئ محتاجا لذاته الى محل ولا غنيا
لذاته عنه بل يعرض لكل منهما لا عن علة فلا يلزم ان يكون الغنى بذاته عن شئ محتاجا اليه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة
بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا
عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغنى فى حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض
بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضى
فى الانسان ما لا تقتضيه فى الفرس فقد عرفت جوابه حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل فى الوجود الا بعد
تحصله بفصل بعينه وهما متحدان بحسب الخارج فى الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية فى الخارج حقائق
مختلفة بحسب فصولها المتنوعة فجاز اختلافها فى الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة
متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيها اى ثانى تفريعات الهيولى ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اى لا
توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك لوجوه الاول الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما اليها
اشارة فيكون الهيولى ح جسما او امرا حالا فى جسم لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع
اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت فى جميع الجهات كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم فى بادى النظر
كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت فى جهة واحدة او فى جهتين فقط كانت خطا
او سطحا لا جوهريا لانها فى حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا فيكون الهيولى ح امرا حالا فى الجسم لا محلا
للصورة الجسمية هف والا اى وان لم تكن اليها اشارة بان لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا شك انها
قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل
معها فى جميع الاحياز والمطامى او لا تحصل فى شئ منها او تحصل فى بعضها دون بعض والاقسام الثلثة باطلة
فالاول باطلان صورة لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز ولا يمكن ان
يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر والاخير باطل لعدم المخصص بالنسبة الى ذلك البعض لان
الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى
حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية تحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى
تخصصها بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه
بحيزه المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد
من اجزائه حاصل فى حيز معين قلنا الصورة النوعية وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء
حيز الكل واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك

الصورة النوعية اما ان تحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء او فى بعضها او لا تحصل فى شئ منها والكل باطل
وقد يقال جاز ان تقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى
وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة المنوعة فان قلت
ينقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر باكمنتها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة
فى الخارج فلا تستدعى مكانا وايضا جاز ان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين والجزء من الارض
انما تخصص بحيزه المعين الذى هو فيه لكون مادته قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك
الجزء بذلك الحيز او مخصصة له بحيز آخر انتقل ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز والحاصل ان المخصص
ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الجزء او فى حيز
آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة
مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال
انه مع عدم القادر المختار وانه لا مخصص بالحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان
الجسمية اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختيار
الوجه الثانى انه يلزم له اى للمجرد الذى هو الهيولى فعل وقبول يعنى ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان
لها حال التجرد وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يمتنع ان
يتصف بالقوة والفعل معا فوجب ان تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز
تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزءين مثلا وح نقول مادة الجزء ومادة الكل
ان تجردتا معا فان كانتا واحدة بان لا تزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشئ مع غيره كهو لا معه وذلك مح
والا اى وان لم تكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتى الجزءين اعنى مادة الكل زائدا على مادة الجزء فهما
متفاوتان باعتبار المقدار فصارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد فى
الجهات هو الجسمية كما مر فلا تكون الهيولى مجردة وقد عرفت فيهما اى فى هذين الوجهين من الفساد
اما فى الثانى فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى
نفسها لا توصف بمساواة ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية
فلا نكررهما ثالثها اى ثالث التفاريع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة الاول
لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها فان كانت مشارا اليها كان المشار
اليه متناهيا فى جميع الجهات لتناهى الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت
هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك
الشكل الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض
لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له فيتساوى الكل والجزء فى الشكل والمقدار
المخصوصين وهو مح او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر فتكون الصورة المجردة قابلة لغيرها اى لغير ذلك الشكل

التكميل ١٩٦

من الاشكال المخالفة له وما سواى ليس تبول شكل اخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل
والوصل وقد ابطلناه لما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى وان كانت الصورة المجردة غير مشار
اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد الجوهري المتمد في الجهات
الملزوم للامتداد العرضي ذهنا وخارجا ويمتنع ان يتصور هنا الامتداد بلا حيز ولا اشارة وايضا فكون الصورة
المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا محضا لا يتعقل لو لم يكن اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة
ولو تبعا كسائر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال لم يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك
الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب اخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا
الترديد مما جعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لا محالة في جهة
مخصصة لمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي يشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذي ذكرتم من
ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى
الجزء والكل في ذلك الشكل وعلى ذلك المقدار ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التي هي صورته النوعية
وجزؤه كله في تلك الصورة المنوعة ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل المخصوصين معا بل لا يجوز
ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان
كانت مساوية لها في الشكل الكري لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره كشكله
بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما لكن ثم مانع يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل
حصل له ذلك الشكل مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورته
النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون لجزء الفلك ذلك
الشكل والمقدار والا لم يكن جزءا وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة
بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض متصلة
لا مستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود
دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة
فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتاخر الجزء
في الوجود عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة
الجسمية المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور
ح اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثم كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما
بالشكل فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال
والانفصال كما يرى في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استناد الشكل
العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل
والوصل كما زعم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة

الوهمية اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ويقتضي القسمة الوهمية
كما هي الى القسمة الانفكاكية ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة
على المطلوب بان يقال لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاك
فيلزم استقلال الجسمية بقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكان سائر المقدمات المذكورة
في دليلكم كلها ضائعة لا حاجة اليها ولكن الجواب عن هذا الذي قلنا بانه لا ينفي حقية الكلام وصحة
الدليل المعترض بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثالث من الوجوه الثلثة الصورة الجسمية
لو خلت عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه
فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان نقول على تقدير ان يجوز خلو
الصورة عن المادة نفرض الكل بغير مقارنة بصورته قبل التجزئة وبعدها فان كان لا تميز بين صورة الكل
وصورة الجزء فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان بينهما تميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا تميز ولا
تعدد بين الامثال اي بين افراد ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها فهي اي الصورة الجسمية مقارنة
بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على علم القادر المختار وان تمايز
الامثال يحصل بالمادة وكلاهما ممنوعان فلا نكرره رابعها اي رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها
ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين
الى الاخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لا يلزم منه دور ولو فلا بد من جزئي الجسم
من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والا لتقدمت اي الهيولى وجودا
قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل
الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد لا يكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده
فلا نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة
الى شيء واحد فانها ح فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا
وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا لا يجوز ان تكون الهيولى علة للصورة لانها في حد ذاتها تقبل
صورا لا نهاية لها فلا تكون علة للمعينة اي لا تكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها
في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة
المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اي وليست الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة
في وجودها اليها ويتجه على هذه العبارة انه يلزم ح كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال
فلا تكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع
التناهي والتشكل والتناهي والهيولى متقدمة عليهما لانهما من توابع المادة المتاخرة عنها وما مع المتاخر
متاخر كما ان مع المتقدم متقدم فتكون الصورة متاخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولا يخفى عليك
ان الحكم بتاخر ما مع المتاخر انما يظهر صحته في المعية والتاخر الزمانيين دون غيرهما وايضا ليست

الهيولى علة للصورة

ولا الصورة علة للهيولى

الصورة علة للمادة للزوم انتفائها اى انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة يعنى لو كانت الصورة
علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصور الجسمية
تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة
المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد
بالشخص لا بد ان يكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول
التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها لان الصورة
تستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا زوال الصورة عنها وعدم ان تأتى صورة اخرى بها لعدمت المادة لما
مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها فهى اى تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم يزال واحدة منها
عن السقف ويقام مقامها دعامة اخرى فيكون السقف باقيا على حالها بتعاقب تلك الدعائم وحاجة
الصورة الى الهيولى فى التشخص والعوارض اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وبما
يكتنفها من الاعراض وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه
لم يلزم منه الدور خامسها كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة
اخرى بل لكل جسم من الاجسام صورة نوعية بحسبها تتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات
وذلك لانها اى الاجسام مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكى وقبول الالتيام والتشكل
التابع لهما بسهولة كما فى العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر
والحديد او عدمه اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما فى الفلكيات وليس ذلك الاختلاف
فى تلك اللوازم للجسمية المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر
مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدا لامور
مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان تكون ذلك لامر مختص اى ثابت
لبعض من الاجسام دون بعض ويجب ان تكون ذلك الامر المختص لازما لامتناع استناده الى ما هو لازم اليه فان
كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ لا نعنى من ان تكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام
جواهر مختصة هى مبادى لاثارها ولوازمها المختلفة ولا نعنى بالصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم
يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه ح الى امر آخر مختص يستند هو اليه وتسلسل
قال الامام الرازى الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم كلها من الكيفيات والاين
وغيرهما مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون
صورا مقومة فلا بل الاقرب الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى
الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق
لما مر بعينه فلا بد من استنادها الى صور اخرى مختصة وقد اجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك
مختلفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة

حاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها

قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا
الى ما لا يتناهى وح نقول لهم لما لم تمتنع تعاقب صور بلا نهاية فلم اى فلاى شىء تمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية
بل هنا ايضا جاز فلا حاجة الى اثبات الصور النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لا تقبل الا
ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بالبديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما
بامر جوهرى مختص وربما يستدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا فثم
امر هو مبدا للكيفية باق يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان فى الجسم امرا هو مبدا
لكيفيته فلا نسلم لكم من اين لزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول
لم قلتم انه اى عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جرى العادة وهنا الفرع الخامس
اعنى ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية
فتحققه ولا تنس كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى
لما فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع فى اثبات الحيز الطبيعى الا ان المصنف
جعله من توابع الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلى
الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الغريبة لكان له مكان ضرورة
اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل فى حيز معين ولا يكون حصوله
فى ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الاحياز
كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية فى اقتضاء حيز ما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه
مختص به وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلى الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له كما هو
مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلى وطبعه يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل
المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه فى نفس الامر عن تأثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها
خالية عن الاجسام ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمه مركز ولا محيط
واذا جعلت الارض بأسرها فى اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح
فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذى هى فيه باطل كما قال به ثابت بن قرة فانه قال ليس لشىء من الامكنة
حال تخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق
فانما تعود المدرة الى حيز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجزء مايل الى كله الذى
يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب
صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق
من المكان الذى هى فيه الان حجر لا يرتفع ذلك الحجر اليها لطلبه الامر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها
تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث يتهيأ
تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء الا جرم

على الجوهر المتناهى

الدرز حركة قطع الطين اليابس او العلكة الذى لا ... فيه واحدة ... قاموس

لازم لدفع ما في الحكمة المشرقية السعدية في تفسير قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض في سورة النحل ... قاضي ٣٦١

طلب أن يكون قربه من جميع الاجزاء قرباً مساوياً وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا
فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية
وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه لكان يقتضي حيزا مبهما ككل جزء من الارض فانه طلب
حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين امر خارج كما ان المخصص جزء الارض
بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب عنه بان الكلام فيما اذا خلي الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور
الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلي وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا مستقرا مقتضيا لمكان
وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر وقد عرفت على ان لكل جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد
حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له
لانه هارب عنه طالب لغيره والا اي وان لم يطلب الآخر حال كونه في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه
ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه
اليهما معا وهو محال ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسري في جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما
فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد
الثاني من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب
فيه فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت
البسائط كلها فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه
لو اخرج المركب المتساوي عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما
اخرج لعدم المرجح ولا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد يختلفان في القوة
فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء
النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط
المركب هو التساوي في القوة دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان
احدهما غالبا في القوة وكان مما لا يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا
فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر في حركته او لا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا
مثل ان يكون النار تحت الارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر او لا
فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب في ذلك المكان لا سيما اذا كان في الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثاني
ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها
وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان
تساوت وان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء
وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب في الوسط ايضا للتساوي الجذب من الجانبين
ولان الارض والماء وان اختلفا في الماهية لكنهما يشتركان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار

المركب

تفصيل

بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب
هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلي عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل
للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم

الفصل الثاني

من فصلي المرصد الاول في اقسامه اي اقسام الجسم الطبيعي الذي تبين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام
كل قسم منها اي من تلك الاقسام وفيه اي في هذا الفصل ايضا مقدمة واقسام خمسة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط
ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه
اي كل جزء منه مساو لكله في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا
قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا بمادة واما اذا قيل انه
مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي وحده او الصوري وحده لا يساويه في الاسم والحد بل لا بد حينئذ
من ان يقيد الجزء بكونه جسميا اي مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله والمراد بالجزء المذكور في رسم
البسيط هو الجزء المقداري والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر
فلا ينطبق هذا الرسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان منطبقا عليها
سواء تركبت منهما او لا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما اي من هذين
الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات في رسم البسيط الاول ما جزؤه المقداري
بحسب الحقيقة مساو لكله في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها
يساوي كله في اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء
المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة
من اجسام مختلفة الطبائع فيشمل العنصر والفلك دون شيء من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب
الحس من اجسام مختلفة الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات والاول اخصها وبين الثاني والثالث
عموم من وجه وتخصيصه انه لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبائع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة
او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة
مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا
يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر في الاسم
صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر فيهما
التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا منها ولا
يخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اي الذي ذكرناه من اعتبار
كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس في الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم والعظم
ونظائرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب بخلافه
فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزؤه المقداري بحسب الحقيقة مساويا له في الاسم والحد فيخرج عنه

البسيط

الطبيعي ١٩٦

قوله جزؤه المقداري احتراز عن الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب شرح المقاصد

الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية من العناصر ولا يساويها في اسمائها وحدودها الثاني ما يكون جزؤه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة

تلخيص

المركب

من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقداري
بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما تركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة
الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت منه
الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الا ان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم
وبين الباقيين عموم من وجه كما كان هنالك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا تركب حقيقة
في نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب ما يقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام
البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ماذا فقال ولكل جسم بسيطا
كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لا تناهي الابعاد فلو خلي الجسم
اي جسم كان وطبعه بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الخارجية لحيط
به حد اي طرف واحد فيكون كرة او حدود اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل
طبيعيا له لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام
المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية
فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اي للجسم البسيط بالمعنى
المراد في هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا
فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال
يكون جانب منه خطا وآخر زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل
في الكل متحدان ويشكل فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض بسيطة على
رأيهم وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد وقولهم في دفع هذا السوال ان ذكر
تضاريس الارض وحشوياتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها فهي اي تلك الحشويات
على الارض كجاورسة على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله
الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم جبل عليها
وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا تخرجها تلك الحشويات التي لا
قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بجملتها لا يغني اي لا يفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السوال اذ الكرية الحقيقية
لا يقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة في الارض مع تلك الحشويات القادحة في كمال الكرية
فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب
خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل
لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الحشويات فيكون خروجها عن شكلها
الطبيعي بتلك الاسباب ولا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة
المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة

الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة

مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا
مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يوكده
لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري
ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك الوجه الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر
اي حفر يرتكز الكواكب فيها مختلفة بالقدر لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك
النقر والموضع اي مختلفة بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون
آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف
المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي
كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها كوكب او تدويرا وخارج مركز
فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة او يتم متصورا بالصورة الاولى فقط لا يقال حلول الصور المختلفة
لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك لانا نقول
له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى
الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في
الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو ممنوع وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع
فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في ساير
البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية
في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك
صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى
حتى اذا كان لجزئين له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية
مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي
الا شكلا مستديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها
في العظم والصغر وصفاتها في الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف
فعلها الا يرى انها لم تفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي
فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو المادة التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة
في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من
متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة
في الثخن فيجوز ايضا ان يختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومأنا
اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف اصلا واختلاف
الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع على القول بان الشكل

فرع

الطبيعي للبسيط هو الكرة فالاناء كلما كان اقرب الى المركز اى مركز العالم الذى هو وسط الكل كما اذا كان
في قعر بئر مثلا كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اى سطح الماء
اذا خلى وطبعه في اى موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال تقتضي طبيعته
تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدايرة لانها اسهل في التصور ولما
كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا تمر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس
الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به
التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطين بشكل هلالى يملأه الماء اذا كان الاناء اقرب
ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء اعنى بما يملأ ما بين قطعتين من سطحين
كريين ترتسمان على راس الاناء من توهم حركتي القوسين عليه يمنة ويسرة والى ما لخصناه اشار بقوله وكلما
كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط
الذى لا تركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهنا عليه ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك
والكواكب فهو قسمان والعنصرى العناصر الاربعة وهنا قسم واحد والمركب ينقسم الى ما له مزاج والى ما
لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب **القسم الاول** في الافلاك وفيه
مقاصد ستة **الاول** ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة
على اربعة وعشرين فلكا اى مجموع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك
كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى
بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى فلك الافلاك سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك ويسمى
ايضا عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك
الثوابت وهو الكرسى ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة
ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو سماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا دل على وجود
الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا فانه لا بد لها اى لتلك الحركات من محال
متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة
ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اى
الحجب على ما ذكر من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت ما على طريقته فعلم انه تحت
الجميع ووجدوا عطارد تكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض
الثوابت واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشيء من الكواكب لانها تستتر بشعاعها
اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهى تحتها وفوق القمر وبقى الاشتباه في انها فوق الزهرة
وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران
ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهر ان عند كونهما على نصف النهار ليعلم

بذات الشعبتين المنصوبة في نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطلميوس الى طريقة
الاستحسان فقال هى كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعنى بين العلوية وبين السفليين
والقمر وقد تاكد هذا الراى بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من متقدمى من الصناعة انه
راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راها وعطارد كشامتين عليها
وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض
ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء
فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هى الشامة واما الشامتان فجاز ان يكون احديهما
هذه النقطة والاخرى عطارد فهذه التسعة التى ذكرناها هى الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك
الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلى وسنعدها عليك
عن قريب ان شاء الله تعالى ومبناه اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا
والا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك
اى امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا
لاقطار الكواكب المركوزة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك
النطاقات باسرها مغرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات النطاقات في الحركة
عليها ابعد من اثبات الخارج المركز وتتميمه المختلفى الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز فلم لا
ان يكون للكل من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون هى اى حركة الكل الحركة اليومية الشاملة
لجميع الكواكب فيغنى هذا الذى ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع
الافلاك الثمانية ويحركها هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة ويحركه حركة
اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال
لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فيكون الافلاك الكلية
سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت
كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة وقولهم بقاء
نسبها اى نسب بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة في كرة واحدة
لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت في الحركة
سرعة وبطء وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون
بعضها اى بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارة فلا يصح ما ذكروه من الترتيب وحكاية
الكسف اى كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففيما يقع من الثوابت في
ممراتها اى محاذيا لممرات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم
كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها اى في الثوابت القريبة من القطبين

قوله ويستدل الا من الكسف يعنى انهم وجدوا القمر يكسف ساير السيارات ومن الثوابت ما يكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهذا
الحكم في البواقى الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد
استحسان لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة شمس القلادة وقد تاكد
هذا الاستحسان بمناسبات اخر وزعم بعضهم انه راى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت الثلثة العلوية اعنى زحل والمشترى والمريخ ماخوذ من اختلاف
المنظر وهو بعد ما بين طرفى الخطين المارين بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر من موضع النظر فان وجوده يدل على القرب منا
وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بالة لهم تسمى ذات الشعبتين
ينصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد لكونهما حوالى الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب
كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل المستغنى عنه
فلا جهة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك ويكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها شرح المقاصد

يعنى مذهب مؤيد الدين العرضى وقد تابعه صاحب التحفة وبيتنه فيها

قوله وانه لا كوكب عليه وانه يتحرك انما جعل ذلك من قبيل زعمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك شرح المقاصد

الافلاك

قوله المبحث الثانى قد انجر الكلام هنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها الان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد حيرة ببدائع حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبيه لفساده فيحكى لذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكر على طريق الحكاية عن علم اخر فيه براهينه يسمونه المجسطى فلا باس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجه ان شاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف فيتعجب من له ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الحاكى بالمحكى ويتخذ ذلك سخرا على المتصدى لتحقيق العلوم الاسلامية من شرح المقاصد

اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك باختلاف
المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة
لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا **المقصد الثاني** في المحدد اي في اثبات جسم
يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك الاينى بالحصول فيه اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون
اشارة حسية الى الجهات ويقولون نتحرك كنا في جهة كذا فتتعلق الاشارة الحسية بالجهة وهي
مقصد للحركة المستقيمة فهي موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اي متعلق الاشارة الحسية
ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى
السواد المعدوم فقد جاز ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها
مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول
في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيله
بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله
اي تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني
يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان
كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا
شك في انه اي الجهة شيء ذو وضع اي مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة
الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه اي حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا
شك ايضا في انها اي الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك
الماخذ والامتداد فالجهة احد جزئيها لا هي بتمامها فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت اي وصلت
الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب
وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة والا اي وان لم ينته هناك الاشارة
او الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب
ان لا يكون هو جزءا من الجهة لجواز ان تكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب
بانه هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة
مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد
الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة بالاجسام
لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في امتدادين
كانت سطوحا والا اي وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكانت الجهة امرا متحيزا بالاستقلال
فكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وقد بان بطلانه

ثنا عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن الجهة
حدودا مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما في الخلاء الذي هو البعد
الموجود او الموهوم وانه اي الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء
المتشابه اي او هي في الملاء الذي لا توجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذي لا يتناهى
فلا يكون هناك جهات مخالفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اي جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع
والآخر مهروبا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات
موجودة مخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها وقد علمت
في مباحث الاعتمادات ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت
الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا واحدهما في غاية البعد
عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا ليتحدد القرب
بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل
ان تفرض في داخله ما هو ابعد منها لا بغير الكري من الاجسام لا يتحدد الا القرب منه واما البعد منه
فغير محدود لا به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخرى اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بها
جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان
يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية الحقيقية التي تنتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى
ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له
في تحديد الجهة اصلا فظهر فساده قيل من ان تلك التي تحدد جهات الاجسام القابلة للحركة
المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منها خارجا واقعا في جهة من الاخر فتكون الجهة
متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء منهما الا جهة
القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت لما قررناه
وجود كرة بها يتحدد الجهات الحقيقية محيطة بالكل اي بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارة
وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده عنه وينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو
المطلوب ثم له اي للمحدد احكام منها انه بسيط لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله واللازم
باطل فالملزوم مثله اما اللزومية فلان المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه
ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر لا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما
يلاقيه بالآخر لتساويهما اي تساوي الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر
وذلك انما يتصور بالانحلال واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة
المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد بينا جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا
يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وهي اعني الحركة المستقيمة لا تكون الا من جهة الى

المحدد
بسيط
لا مركب
من بسائط
متعددة

جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اى قبل المحدد حتى تكون حركة اجزائه اليها لا متحددة به ومنها
ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار
عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى لا نم ان كل ملون
حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لا يحجبان فليس قيل فيهما يحجب عن الابصار الكمال
قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذى ذكروه لا يمشى فى المحدد
اذ ليس له وراء حتى يرى ولا فى فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئى الا ان يقال لو كان المحدد او
فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فقوله فجاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد
سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان تكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اى لون
الزرقة امر يحس به فى الشفاف اذا بعد عمقه كما فى ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره
قربا وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل فى الجو الذى بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول
الزرقة قد تكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد تكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القائم
على انه لا يحدث الا بذلك اى لا دليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين
ومنها انه اى المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اى الخفة والثقل مبدأ الميل الصاعد والهابط او نفس هذين
الميلين على اختلاف التفسيرين يصححان حركة عليهما بالاستقامة فيقتضى وجود الثقل او الخفة فى المحدد
جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبل اى قبله لا به وهذا الدليل لابتنائه على
تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة
الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضى القريب للحركة المستديرة فلا يكون
فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما اى تنافى المبدأين باعتبار تنافى الميلين لان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم
الى جهة والمستدير يقتضى صرفها عنها وقد يمنع التنافى بين الميلين اذ قد يجتمعان فى جسم واحد ويحصل
فيه حركة مركبة كالدحرجة فى الكرة وكما فى العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست
حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هى غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافى بين الميلين فلا تنافى
بين المبدأين ولا بين احدهما وبين مبدأ الاخر فان الحجر المرمى الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد
ومنافيه كما مر ومنها انه اى المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل
والبرودة فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة
اذا اسخن فيها التسخن خفت واذا خفت سخنت فحيث لا ثقل ولا خفة فلا برودة ولا حرارة وقد وقع فى بعض
النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين
الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم فى العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة
بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا
فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة

الافلاك شفافة لا لون لها

المحدد ليس ثقيلا ولا خفيفا

الافلاك ليست حارة ولا باردة

فانها توجب الحرارة فى العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة
عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا
مقتضيتين لهما وقال الامام الرازى فى المباحث المشرقية المعتمد فى ان الفلك ليس
بحار ولا بارد ان يقال لو كانت هى اى الافلاك حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل الذى هو طبيعة
الفلك والقابل الذى هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالى باطل والا لكان الاقرب من
الفلك اعنى رؤس الجبال الشامخة ولا محالة اى التالى باطل لما ذكر ولا محالة ان تسخن الشمس وحدها
حال طلوعها دون السموات التى هى فى غاية الحرارة مع انها اعنى السموات اضعاف اضعافها ادنى فيها
كقطرة فى نحر لجى قلنا فى الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فلعلها لا تقبل
مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته فى عالمنا هذا ثم ان سلمنا قوة حرارتها قلنا
اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو اى الدليل المذكور منقوض بتسخين
الشمس فانها حارة تصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم
اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وقوله والقياس عليها اى قياس الافلاك على تقدير كونها
حارة على الشمس فى التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هى المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام
الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما فى المرايا المحرقة
وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينها واعتراضا خامسا اعنى قوله وما ذكره منقوض بكرة النار
لثبوتها عندهم واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يقال
الطبقة الزمهريرية تقاومها ولا تتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما
لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هى كيفية مقتضية
لهذه السهولة واليبوسة عسره اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك
سواء كان بعسر او بيسر الا بالحركة المستقيمة فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة فى جسم توجب صحة
الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك والمانع يجب عنه لان فساده معلوم
مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة
نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التى هى فيها وذلك لان كل جسم
له حيز طبيعى كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا حلت فى المادة وصارت جسما مخصوصا حيز
طبيعى فان اتحد حيزهما الطبيعى كان لجسمين حيز واحد طبيعى وانه محال لانهما اى الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعى
لا يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين
او احدهما عنه اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعى وهو اى الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان
بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى
فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة عليه واذا تعدد حيزهما الطبيعى لزم صحة الحركة المستقيمة

الشمس حارة وشعاعها مذكور ٢٢٦

المحدد لا رطب ولا يابس

ولا يقبل الكون والفساد

الافلاك لا تزداد ولا تنتقص

عليه وذلك لان المادة اما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة
في مكانها جاز ان تتحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها
حين كانت باقية الى المكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب
بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد تقتضيان حيزا واحدا
وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولك لانهما لا تحصلان فيه الى آخره
فرع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال ح سيما في
ذلك المكان فيلزم التداخل او ليس شيء منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع الصورتين في المادة
ويحصل جسمين منهما معا ممتنع بل تعدم واحدة من الصورتين عند ما توجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل
في ذلك المكان الطبيعي في المادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شيء من
المحذورين ومما يحققه اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في
الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقايق المختلفة يجوز
اشتراكها في اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك شيء في الكم
اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف
اما محدبه فاذ لو ازداد لكان ثم مكان خال ينتقل محدب المحدد اليه ويملؤه ذلك الزايد وقد علمت ان ما وراءه
عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثم شيء ينتقل اليه بدله
ليشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة اي بساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه
ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوي المماس لمقعر المحدد لا يزداد
ولا ينقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المساوي لمحدبه
وهكذا نسوق الكلام الى ان نستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب اي محدب المحدد بالزيادة
والنقصان ليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شيء يملأ مكانه فلا
يجب ح مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينقص محدب المحوي بمقدار ازدياده
وان ينقص ويزداد محدب المحوي بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتاتى في ساير الافلاك
لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثاني وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك
في مقعره لجواز تركبه من بسايط مختلفة الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل
ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذي اورده
من الاعتراض انما هو على رايهم واما على راينا فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز
ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع
الخلاء نقول يجوز ان يخلق الله تعالى جسما في مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اي في
المحدد وكذا في ساير الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم ان اصحاب الارصاد لما راوا حركة الكواكب اعتقدوا

في الافلاك مبدأ ميل مستدير

ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها فحكموا ان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ
ميل مستدير قطعا كما مرت اليه اشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا
فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه المفترضة فيه متساوية في تمام الماهية للبساطة
الموجبة لذلك التساوي فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون الاجزاء دون الحيز
الآخر الذي فيه البعض الآخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذي
عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وح فاما ان لا
يحصل كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل
الكل في الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع اما معا وانه محال لاستحالة
ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل
البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه يقتضي كونه اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم
ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون
واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر
منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة
المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه
مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اي
على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت البساطة لما ذكرتم لغير المحدد
من الافلاك فينقض دليلكم ههنا عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة في الكل قلنا لا تقتضي الحركة الاستدارة
بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي الجوانب دفعة واحدة
وانه محال او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط
على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دواير مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر
ترسمها الاجزاء والنقط المفروضة فيما بينهما حول نفسها بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع
استواء جميع النقط المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة
الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذي بصيرة ولا يمكن
اسناد ذلك اي تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا
تخصيص من الموجب الا بمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء
فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع
مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالآخرة الى الفاعل المختار فليعتبر فوائده فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات التي
تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب
موجبا بالذات فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة

يرد عليه ما ورد على الاول مع شيء زايد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدا الميل
المستدير لا وجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل
مستقيم لمنافاته للميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة
والعجلة ومنها انه قيل هو اى المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك
الباقية معه على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم
بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس
بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس بحركة الكل الى
محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ثم عاد الشمس الى وضعها الاول
فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام لتحديد الجهات وحركته السريعة
اليومية تسمى الحركة الاولى فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل
والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت في مكانها على الاستدارة
فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال وقطباها اى قطبا هذه الحركة
او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد وما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دايرة تفرض في منتصف
القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار لسبب ستقف عليه في مباحث الارض وهي اي
المنطقة المسماة بالمعدل بحيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور
ولا ابدي الخفاء تكون ملازمة لسمت الراس مارة به وهو دورة تامة من الارض يسمى خط الاستواء كما ستعرفه
بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الراس في خط الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن
سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا
حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك اى متباعدة عن سمت الراس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى
ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا حالها دايما اذ تميل تارة اخرى الى الشمال
الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس
مايل عن معدل النهار وليس واقعا في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس اذا قارنت كوكبا
من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة من المغرب الى المشرق اسرع
من حركة الثوابت يعني حركتها الخاصة كما ستعرفها بها تدرك الشمس الثوابت التي تكون في جهة المشرق
منها ثم تجاوزها مخلفة الى المغرب ونفرض دايرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع
ما تحتها من الافلاك وغيرها كانها اى كان تلك الدايرة الموازية القاطعة مدار الشمس التي يتحرك عليها
مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها وتسمى الدايرة المذكورة منطقة البروج
لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدايرة ومنطقة الحركة الثانية
لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدايرة وانها اى الدايرة الموازية

رفع المحدد ميل مستقيم

وهو المتحرك بالحركة اليومية وهو المحرك لسائر الافلاك

قطبا العالم

منطقة المحدد وهو معدل النهار

منطقة البروج

فلك البروج

منطقة الحركة الثانية

تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين لانهما دايرتان عظيمتان وكذلك كل دايرتين عظيمتين
يفرضان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل
النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع
نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين فما يجاوزها الشمس منهما تين
النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما يجاوزها
الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبداه في معظم المعمورة ايضا ونفرض على منتصفها
اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث
يكون غاية البعد بين المنطقتين يسميان اى هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين نقطتي
الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب
الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب
الزمان الى الشتا في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين تنقسم منطقة البروج
اربعة اقسام متساوية تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة
في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فتكون المجموع اي مجموع
منطقة البروج منقسما الى اثني عشر قسما وتوهموا ست دواير عظام يتقاطع على قطبي البروج وتمر كل
واحدة منها باى قسمين متقابلين من تلك الاقسام ومن يفصل بين كل قسمين منها نصف دايرة من تلك
الدواير فيحيط بها اى بالاقسام كلها ست دواير كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا ثم قسموا كل برج
ثلثين قسما سواء وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني
وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد مما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة
من منطقة البروج واقعة بين نصفي دايرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين
انصاف تلك الدواير على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا تكون طول كل برج فيما بين المغرب
والمشرق ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثني عشر المشهورة من
صور تخيلوها من وصل الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اى تلك
الصور المتخيلة تزول عن موازاة البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج
اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور على فلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة لحركته
البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس وابتدأوا في اعتبار
البروج وافتتاح الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هنا الاعتدال
ظهر في المركبات من انواع النباتات نشو ونماء وبدا فيها مبادي الثمار فهو اولى بالاعتبار الى ان يتم
الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اى من البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب
الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان

ستين قسما سواء وسموها دقايق وقسموا الدقايق اى كل واحدة منها

نقطتا الاعتدال

نقطة الاعتدال الربيعي

نقطة الاعتدال الخريفي

نقطة الانقلاب الصيفي

نقطة الانقلاب الشتوي

البروج

الدرجة

الدقيقة

الثانية

الثوالث والروابع وغيرها

البروج اقسام التاسع

البروج الربيعية

كون الشمس فيها وثلثة منها بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة
وتسمى بروجا صيفية لمثل ما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب
والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي
والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج تسمى التوالي وهو من المغرب
الى المشرق وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها الخاصة وهي من المغرب
الى المشرق وعكسه تسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دايرة مارة بالاقطاب
الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان تمر هذه الدايرة بغاية البعد
بين المنطقتين كما بين في الاكر فمن المعدل تمر بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما والصحيح عكس ذلك لان الانقلاب
على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولا يخفى ان هذه الدايرة هي احدى الدواير الست المذكورة
في قسمة البروج الا انها امتازت عن سايرها بمرورها بالاقطاب وغايتي البعدين فصارت بعد المنطقتين
ثالثة للدواير العظام وقطبا هذه الدايرة الاعتدالان اذ يجب ان يقعا اي قطباها في الدايرتين اي المنطقتين
فانها مقاطعة لهما على قوايم لمرورها باقطابهما وكل دايرة تقاطع اخرى على قوايم فيكون قطب كل منهما نقطة
من الاخرى فاذا قاطعت كذلك دايرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما والواقع
فيهما اي في منطقتي المعدل وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة
بالاقطاب الاربعة وتوهموا دايرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وبجزء ما من منطقة البروج او
بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدايرة دايرة الميل اذ تعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل
الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدايرة بين المعدل وبين ذلك الجزء
من المنطقة ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه
اي بين المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف خط تخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب
بعده اي بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدايرة اعم مطلقا من الدايرة المارة بالاقطاب وتوهموا دايرة اخرى
من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دايرة العرض
والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب
اما ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء
من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل
فلا يقال انه مايل عن منطقة البروج ولا يقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومنهم من
يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثاني له عن المعدل وهذه الدايرة
ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدواير المذكورة خمس دواير عظام توهموها على الفلك
لا بالنسبة الى السفليات ثلثة منها متحدة بالشخص هي معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة
اما وحدة الاوليين بالشخص فظاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين في الاكر انه يستحيل ان يتقاطع

دايرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دايرتان بالاقطاب الاربعة
لان البعد بين القطبين اللذين في جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما
توهم الانطباق فيما بينهما او الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه وثنتان منها متحدتان بالنوع لا باشخاصهما
اشخاصهما وهما دايرتا الميل والعرض فانهما تتعدد ان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح
الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذي لا يتجزى وكل واحدة منها قد تنطبق وتتحد بالمارة
بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب الذي له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول
او ميل ثان واقعا عليها اي على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة في كل واحد من جزئي دايرتي
الميل والعرض وتوهموا على الفلك ايضا خمس دواير اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدايرة الفاصلة
بين النصف الظاهر والنصف الخفي من الفلك وتسمى هذه الدايرة دايرة الافق ولا شك ان الظهور
والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق بملاحظة السفليات ويختلف
بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة وقطباها سمت الراس والقدم في تلك
البقعة واربعة من هذه الخمسة تمر بقطبيها اي بقطبي الافق فيكون هي ايضا بملاحظة السفليات
فالثانية منها تمر بقطبي الافق وبقطبي معدل النهار وهي دايرة وسط السماء وتسمى دايرة نصف النهار
لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها
تحته وتفصل هذه الدايرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فان
الكوكب اذا طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن
الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى
ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه متناقصا
انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع
فوقه على خلاف توالي البروج هو نصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف
الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي ايضا
وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما
فهما مما ان يقطبيهما المار والثالثة منها تمر بقطبي الافق وتمر ايضا بقطبي هذه الدايرة اعني وسط السماء
المسماة في المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتي الراس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب وتسمى
هذه الدايرة الثالثة دايرة اول السموت لان الكوكب اذا كان على هذه الدايرة لم يكن له سمت كما ستعرفه
وتسمى ايضا دايرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدايرة بين النصف الشمالي والنصف
الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار والرابعة
من هذه الخمس تمر بقطبي الافق وبقطبي المنطقة فتكون مقاطعة لهما على قوايم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع
المنطقة لا على زوايا قوايم وتسمى هذه الدايرة دايرة السمت ودايرة عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة

البروج الصيفية
الخريفية
البروج الشتوية
الدائرة المارة بالاقطاب الاربعة
دائرة الميل
دائرة العرض
دائرة الافق
دائرة نصف النهار
النصف الشرقي والنصف الغربي
دائرة اول السموت
دائرة السمت
دائرة عرض اقليم الرؤية

دائرة وسط سماء الرؤية

منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى
ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل من نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية ومنه على
الدائرة في وسطها والخامسة منها التي تقطع الافق وبكوكب ما اى وبراس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك
مار المركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق

دائرة الارتفاع

ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه
الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب المغرب او المشرق والقوس الواقعة من
الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين احدى نقطتي المشرق والمغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت
دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها بنقطتي المشرق والمغرب وهذه
الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية
انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى ينطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها
انما تكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت وتنطبق هذه الدائرة عليها اى على اول السموت ان
كان الكوكب عليها وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى
الغايتين واما اذا فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او القدم
فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدواير الخمس الاخيرة
وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن ثلث منها لا تتغير في كل بقعة بل كل
واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق ووسط السماء واول
السموت واثنان منها تتغيران في بقعة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة الكواكب
ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بحركة المعدل لهما حول قطبيه

الدوائر

بالحركة اليومية فهذه الدواير العشر العظام وغيرها وما يبتني عليها امور موهومة ولا وجود
لها في الخارج ولا يجيء من جهة الشرع في مثلها ولا يتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال
فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هنا الا انا اوردناها فيه لنقف على مقصدهم في علم الهيئة واذا
رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت ثم يهولنك اى لم يفزعك سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع
القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه
الالفاظ اصوات لا طايل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هنا ما ذكره ولقايل ان
يقول لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان
لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما وتكون
الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبيها دواير صغار موازية لها يكون الحركة
عليها بطيئة بالقياس اليها بطؤا متفاوتا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى
المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث

تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وح نفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع
ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة
متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من التخيلات
الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي راسين وينضبط بهذه الامور احوال
الحركات في السرعة والبطوء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها
احكام الافلاك والارض وما فيهما من دقائق الحكمة وعجايب الفطرة بحيث يحيي الواقف عليها
في عظمة مبدعها قايلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فايدة جليلة تحت تلك الالفاظ

الاذواد المتحير المتعصبة المتعفين ... [illegible]

يجب ان تعتني بشانها ولا تلتفت الى من يزدريها لمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان
على كل حال **المقصد الثالث** في فلك الثوابت قد زعموا ان لها اى للثوابت مع كونها متحركة

فلك الثوابت

بالحركة اليومية تبعا للفلك الاعلى حركة خاصة بها بطيئة جدا وانها تتم الدورة في ثلثين الف
سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقيل انها تتم الدورة في
ستة وثلثين الف سنة بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا
وقيل تتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعماية وستين سنة بناء على ما وجد المتاخرون
من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة وعشرين الف سنة
ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتاخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة وهذا
هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا بانتمام الدورة فيما ذكر من المدد اذ قد احسوا منها
بحركة بطيئة بالرصد على وجوه مختلفة كما عرفتها واعتقادهم انها تتم الدورة لدوامها على زعمهم
فقدروا بالحساب لتمام الدور في هذه المدد المختلفة فيها كما لخصناه وانما سميت ما عدا السبعة السيارات

وتسميتها بالثوابت

من الكواكب بالثوابت اما لبطوء حركتها فلا يحس الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينها مدد
طويلة ولذلك اختفت على الاوايل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت
واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بفايدتين تشتغل بك
فيما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وابطاء واستقامة ورجوعا
اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو
مركز الارض ويكون له اى للموافق المركز سطحان محيطان به من داخل وخارج مما تحته وهو المحيط
به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها
بل يقع اى يميل مركزه الى جانب منها اى من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز في ثخن فلك آخر ويسمى
ذلك الآخر المايل هنا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمايل وما عداه من
السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله
خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه وينقسم ذلك الفلك الآخر

قوله فافلاكها الكلية ممثلات يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الفلك بمعنى كونه ممثلا بفلك البروج اى موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين شرح المقاصد التفتازاني

الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك

بواسطة كون الخارج في ثخنه الى متممين احدهما حاوٍ للخارج والاخر محوى له ويسميان بالمتممين اذ بانضمامهما
الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساويي الثخن بل هما اخفان غلظ هو
بعد خروج مركزه عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى رقة اى ينتقص شيئا فشيئا ويدق حتى ينتهى
بنقطة مماسة الخارج المركز احدهما وهو المتمم الحاوى لمحدبه اى محدب الخارج ومن الاخر وهو المتمم
المحوى لمقعر الخارج متبادلين حال من المستتر في اخفان اى هما ياخفان في ذلك الغلظ المتدرج المنتهى
الى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة الرقة من الاخر بحيث
يكون حجم مجموع المحوى الداخل في الخارج والحاوى الخارج عنه معا في جميع الاجزاء سواء لان رقة احدهما
يجبر بغلظ الاخر ويكون في وسطهما اى من المتممين حجمهما سواء اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم
وسط الاخر كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوى غلظ الاخر ورقته ويكون مقعر الداخل اى المحوى
موازيا لمحدب الخارج اى الحاوى ويكون مركزهما اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين واحدا هو مركز العالم
هذا اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كما صح خارج
عطارد فان مركز السطحين المتوازيين يكون مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين
كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوى مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل منهما ضعف
ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح لمن له ادنى مسكة والتدوير عبارة
عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس محدبه بنقطة ومقعره
باخرى ان يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا يتصور له اى للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعر
فتعرض له حركة مستقلة وتحرك بحركة الفلك الذى هو في ثخنه دائرا حول مركز العالم ويرسم
التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركز الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا
في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة
المركز والدائرة الثانية الفلك الموافق المركز يقطع هو بل المتحرك بحركته عند مركز الارض الذى هو
مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التى يتحرك عليها ذلك المتحرك ويحدث عند
مركز الارض زوايا متشابهة اى متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضى ذلك
ولا يختلف الحركة على الموافق منه اى من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوى البعد عنه
لانه مركز الدائرة التى يتحرك عليها فلا يحس فيه اى في المتحرك على الموافق بسرعة وبطوء لا في مركز الارض
ان لو فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا قدر
لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف منه اى من مركز نفسه قربا وبعدا
وان قطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنها اى حركة الخارج تختلف
بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اى نصفى الخارج وهو الذى فيه مركز العالم اقرب الينا
وغاية القرب منا عند نقطة في وسطه اى وسط هذا النصف بها اى بتلك النقطة يماس هنا

التدوير

النصف والخارج متمم المايل اراد به الفلك الذى يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة الحضيض
والنصف الآخر من الخارج ابعد منه اى من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في
وسطه بها يماس محدب المايل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان
وهو في النصف الاوجي قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى
ذلك المتحرك ابطأ ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس
ما تقدم فيرى المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها
اطول لا محالة اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي
من حامله اى موافقة لحركته في الجهة فاذا الحركة متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك
التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركتي
اى حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع ويكون حركته في النصف الآخر الى خلاف التوالي من حامله
فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه اى ساوى
التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء
من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اى على حامله في الحركة
فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها ولانه اى التدوير
يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطؤ في النصف الآخر على التقدير الاول
وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اى بين السرعة والبطؤ حركة
وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك
على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اى من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى
الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وايضا فاحد نصفى التدوير ابعد منا فيرى القوس
المقطوع منه اى من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما زعم لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء
دون الاسراع ومنتصفه اى منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم وتسمى
ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا
ابطأ ومنتصفه اى منتصف النصف الآخر هو البعد الاقرب بالقياس الى مركز العالم وتسمى الحضيض
وقد ظهر مما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان
الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير

المقصد الرابع في فلك

الشمس قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي
مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على فلك شامل للارض
مركزه خارج عن مركز العالم او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اى وان لم يكن الشمس
على احد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض

الحضيض

الاوج

الذروة

الحضيض

فلك الشمس

فلا تختلف سرعة وبطوءً كما علمت والثاني باطل بالرصد اذ قد وجد وابرا ان الزمان المتخلل بين حلول
الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها
الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس في النصف الاول
ابطأ منها في النصف الثاني وكيف كان الحال فله اي للكوكب الذي هو الشمس فلك اما خارج حركة وهو المراد
به المثل الذي يكون الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير
اذ لا بد هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الاسراع والابطاء المذكوران واما على اصل
الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة
واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحريك اوجهما من حركة اخرى هي حركة ممثلهما فيكون
لهما على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى
وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلا بد في اصل التدوير من حركة ثالثة تستند الى تحريك فلك البروج
كما ذكره وللشمس اختلاف واحد هو سرعة في نصف من فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطوءٌ في
نصف آخر بعينه لا يتغير ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر
على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما
يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار
اليها بقوله فليفرض التدوير بحيث يتم دوره مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره بقدر بعد مركز
الخارج عن مركز العالم ولا بد مع ذلك ان يفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان
الدورتين معا وان نفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه يكون في القطعة البعيدة الى خلاف جهة
حركة الحامل وفي القطعة القريبة الى جهتها لتكون الدائرة التي ترسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز الشمس
بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت
الا ان بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدارا
خارج المركز

المقصد الخامس في افلاك القمر

(وهي اربعة)

لما كان القمر يتلو الشمس في الشهرة والانارة عقبها
به وهو وجد لا كالشمس حيث تسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج وتبطئ في نصف آخر منه وليس القمر
منه كذلك بل هو يسرع ويبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا يختص اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه
دون آخر فعلم بذلك ان اي القمر على تدوير وهو يتم دورة قبل دورة حامله فاذا فرض القمر في موضع من التدوير
والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد
القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج
وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم
اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة
قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء

قوله وفي جوف ممثل القمر يريد الاشارة
الى تفصيل الافلاك الجزئية التي تشتمل عليها
الافلاك الكلية وقد ارشدهم الى ذلك
ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف
الاوضاع والحركات فمن الافلاك
الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر
لكونه المحرك للجوزهرين وستعرفهما
من شرح القاضي

بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دورة حامله ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطوء
الى بطوء لم يكن مثله بل اسرع او ابطأ يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى
ما يشبهه مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ حينئذ يكون القسي المفروضة
في التدوير المتساوية في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسة
الى نظيرتها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج
المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه في تربيعها
الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى خلافه فله فلك آخر
سوى التدوير وحامله يخرج ذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون
الخارج المركز في ثخنه ويسميانه المايل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني
كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي
غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما اي بين القمر واوجه يتباعدان عنها اي عن الشمس بعد الاجتماع
الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان منها اي من
الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج
التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي في سطح منطقة المايل وليس منطقة المايل في سطح فلك البروج والا كان القمر
ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط
الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف
بل يقاطعه اي يقاطع منطقة المايل فلك البروج ويقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين
احدهما هي التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الرأس والنقطة
الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناءً على تشبيه
الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه براسه وذنبه ثم انا اذا رصدنا
كسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا آخر بعد زمان طويل رأينا الثاني من الكسوفين متأخرا عن
الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فله اي
للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة يحركهما اي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالي
ولظهور حركته في الجوزهرين سمياه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له
عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل
القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا
الى ان يحصل القمر في الذنب فيكون خاليا عن العرض ايضا ثم يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه مبتدئا
اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض
في الجانبين اي الشمال والجنوب سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء

مائل القمر

ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثله
القمر مركزه مركز العالم سمي بذلك لكون
منطقته مائلة عن منطقة البروج
ميلا ثابتا لا يتغير فالجوزهر مماس
بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب
المائل المماس بمحدبه كرة النار ومنها
الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز
فلك محيط بالارض خارج مركزه عن
مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز
مماس بمحدبه محدب الموافق على نقطة
واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض
وتسمى الاوج وبمقعره مقعر الموافق على
نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة
عليه منه وتسمى الحضيض من شرح الجغميني
وتمامه وتفصيله في هامش الورق ٢١٩ فانظر الله

وجه تسمية الراس والذنب

فلك الجوزهر للقمر

للقمر اربعة افلاك

والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه بعد مجاوزة المنتصفين بنسبة واحدة فهي اي
العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من
الراس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف
النصف الشمالي تساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الاخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له اي
للقمر اربعة افلاك تدوير هو مركوز في حامل خارج المركز هو في ثخن مايل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق
المركز مسمى بالمايل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اي بذلك المايل فلك آخر موافق مركزه ايضا لمركز
العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه الاسفل والى خلافه في نصفه الاعلى وللخارج
حركة الى التوالي وللاخرين اي المايل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي ولهذا وللقمر في الطول وهو
ما بين المغرب والمشرق اختلافات ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب التدوير فان القمر
اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهي الى
سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف بسببه
واذا تحرك القمر بحركة التدوير زال عن الذروة او صاعدا عن الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد
الخطين على الاخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هي الاختلاف الناشي من التدوير فيحتاج
تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان يزاد عليه حتى يحصل
تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون
بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط الذي
لمركز العالم والخارج والتدوير بالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي
هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الاخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان في هاتين الحالتين لمركز العالم
ولمركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج
من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون
الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل هما يحاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه فيسميان
ذروة وسطى وحضيضا اوسط وكما ان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا
الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع من الذروتين علم اينيته ولم يعلم لميته
وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله الخارج
المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير
في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال
في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف
هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول وكذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول وللقمر في العرض وهو فيما
بين الشمال والجنوب اختلاف واحد كما تبين **تنبيه** لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير

مثلا اذا تحركت على محيط دايرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم منه امور
ثلثة الاول ان تكون حركة تلك الكرة متشابهة حول مركز تلك الدايرة الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا
لذلك المركز كان خطا خرج من مركز الدايرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز الثالث ان يتساوى بعد
تلك الكرة عن مركز الدايرة ثم نقول هذه الاصول التي قرروها في افلاك القمر وحركاته يلزم منها ان تكون
القمر بل تشابه حركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان تكون محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض
له اي لمركز الخارج ايضا وان تكون تساوي قربه وبعده ايضا عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من
النقط ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة
قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض
غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها
وبين مركز العالم والصواب ان يقال هي من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز
الخارج كما هو المشهور واما تساوي بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم
الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له يوجب انتفاء الملزوم الذي هو
الاصول التي ذكروها في القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه
من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان تكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه
المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال استدلال بوجود اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود
الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة
بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ يجوز ان تكون ثمة وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم
ذلك الوضع الاخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها
ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس انتفاؤه اي انتفاء الوضع الاخر ضروريا ولا
مبرهنا

المقصد السادس

في افلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون
سريعة في الحركة الى توالي البروج فتاخذ في تزايد ذلك البطوء الى ان تقف هذه الكواكب في جزء من
اجزاء البروج اياما ثم تاخذ في الرجوع الى خلاف التوالي متدرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها
الى حد ما ثم تاخذ في البطوء في رجوعها الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم اي تتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة
في استقامتها الى غاية وتعرض ذلك الذي ذكرناه من احوالها في جميع الاجزاء من فلك البروج اي
ليس شيء من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطوئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد
كل منها فيعلم مما ذكر من احوالها انها اي الكواكب الخمسة تكون غريبة من الثوابت فيلحقها مقارنة اياها
ثم تفارقها مخلفة لها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك الى المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد
يقارنان الشمس مستقيمين ثم يفترقان عن الشمس حتى يصير اشد تفرقهما فيطلعان بعدها ويغربان كذلك
متباعدين في هذا التفرق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا وغاية بعد

بطوء

في تدويرين يدل حركته في نصف المخالف على حركة حامله كما مر في الفائدة الثانية تم انتهى

عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجحان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى يقارنها نهارا جميعا مقارنة ثانية ثم يغربان اي يصيران غربيين عنها فيغربان صبحا قبلها لا بعدها كما ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة حتى يقارناها في الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويريهما خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويريهما فقط والبواقي من المتحيرة وهي العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل اواسطه انما تكون وهي في مقابلة الشمس فهي في الحضيض ح كما ان اواسط استقامتها انما تكون في مقارنة الشمس اياها وهي ح في الذروة والكواكب الخمسة تختلف بعدها الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها وح يلغو قوله عن الشمس الا في الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي بحسب نصف قطرهما والمسطور في كتب الفن ان القسي التدويرية ابطائية كانت او سراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا او زمانا وفي بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة فتكون قسيه ونصف قطره ح اعظم في الرؤية وبعده عنها اخرى فاذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر تكون حامله في ثخنه فقال والبعد المذكور اي البعد الصباحي والمسائي عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت تكون لعطارد في آخر الجوزاء واول الجدي اعظم مما له في سواهما اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو اي تدويره ح اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض من حامله فقد وصل في دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو اي الاوج اذن يتحرك الى الغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى الحضيض في الدورة الواحدة الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اي الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة ثلثة بروج وفي نصفها تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي ايضا لزم ان تكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل الى آخر القوس فقد تحرك ح المركز ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شيء منهما متشابهة بل احديهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو اول الجدي فيكون المركز ح في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض ولا شك انهما يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله تقابله سهو من القلم والصواب فيقارنه اي يقارن الاوج مركز التدوير في الميزان وفي الحمل

قوله واما تفصيلا اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه لمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحامل وحضيضه ويحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم بليلته تسع وخمسون دقيقة وثماني ثواني وعشر ون ثالثة ووجه موافقة المدير وكون حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الى الآن في نقل صاحب المواقف سهو قلم لا بد من التنبيه له وهو انه جعل حامل مركز التدوير واوج الحامل في الميزان والحمل المقابلة وانما هي المقارنة وجعل المدير اسما للمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل المحرك لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس من شرح المقاصد للتفتازاني

وقوله مركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل اذ محرك يحركه الى خلاف التوالي ويسمى ذلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركزه ثم هذا البعد الصباحي والمسائي في الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اي تدوير عطارد في الحمل اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه في الميزان ضرورة جميع الاوجات ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك الصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي اي الشمس في الاعتدالين ويعلم منه الاختلاف اذا رصد بالكسوفين وهي فيهما يظهر ذلك في الدهور الطويلة فهي اي الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها اي توافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اي ذلك التوافق اما الاتحاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا واما للتوافق اي توافق المحركات المتعددة في الحركة بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض اخرى جهة وكما كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هي الممثلات ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير الزهرة شمالي ابدا وعرض مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا واما عرض مركزي جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين من مداري مركزي تدويريهما يتبادلان في جهتي الشمال والجنوب فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم يقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها وهي اي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم تصير في النصف الآخر الذي كان جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين الى غاية ما هي منتصف هذا النصف ثم يتقاربان ايهما حتى ينطبق عليها ويتبادل النصفان في الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب ويجاوزه الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق ويجاوزه الى النصف الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها ثم انهما اي للزهرة وعطارد عرضان آخران متغايران لعرضيهما بسبب مداري مركزي تدويريهما على الوجه الذي صورناه فان القطر من تدويريهما المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كما اذا اراد بالمنطقة مدار مركز تدويريهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو ح في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين وكذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين من تدويريهما المقاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي عرضا وكيفيته مسطورة

قوله جهة وكما وذلك بان يثبت لكل كوكب فلك يحركه اوجه حركة مساوية لحركة فلك الثوابت في الجهة والكمية

وينفصل عنه اخرى

فى كتبهم ولقد احسن فى هذه الحوالة ولو عممها فى اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن
واحسن لان التعرض لها على الوجه الذى اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث
اخرى توجب زيادة فى الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر فى الكتاب والله الموفق
للصواب واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية متشابهة تحيروا فى مبادى هذه
الاختلافات المعلومة بالمشاهدة او الرصد فى هذه الكواكب ولم ينبسوا اى لم يتكلموا فيه اى فى ذلك المبدأ
ببنت شفة اى بكلمة كافية شافية والذى يتخيل بالبال على قواعدهم فى هيئة افلاك عطارد بعد ما قدمناه
من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اى تلك القاعدة تسلم
تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت لنقطة
اخرى اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل
المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية
والزهرة ايضا والذى يتخيل بالبال على قواعدهم فى الكل ان حركات الافلاك ارادية على رأيهم فما المانع
ان تختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما يتعاقب عليها اى على الافلاك من ارادات جزئية لا بد منها
فى تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق انها اى ان القصة لا يكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى
والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

القسم الثانى من الاقسام الخمسة فى الكواكب وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا
القمر فانه كمد فى نفسه يظهر كمودته اعنى قتمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته بل
نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد
من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير
جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا
لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال انكسف بعض الكواكب ببعضها يدل
على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى
بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة وفيه اى فى هذا القسم مقاصد خمسة **الاول** فى الهلال والبدر
القمر لما كان يستضيء من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس
فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء اليها دوننا فلا نرى له ضوءا اصلا وكانت دائرة
الرؤية وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه منطبقة على دائرة الضوء وهى الدائرة
الفاصلة بين المضيء والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة ونقول دائرة الضوء تزول لا محالة
بزواله اى زوال القمر عن المسامتة اى مقارنته للشمس فبعد الانفراج بينهما اى بعد زوال الانطباق
وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه المضيء مستدق بين نصفيها وح
نرى قوسا من الوجه المضيء فهذا المرئى هو الهلال ولا يزال ذلك يكبر بالبعد عن الشمس ويزداد

المرئى من الوجه المضيء عظما حتى يصير الوجه المضيء بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التى هى غاية
البعد بينهما وح ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا كاملا كدائرة تامة ثم ان النيرين بعد غاية
البعد بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فيتقاطع ح الدائرتان مرة اخرى وينحرف عنا شيء مستدق من
الوجه المضيء فينقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى نرى منه شكلا هلاليا فى جانب المشرق
ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا نرى القمر يوما او اكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته
وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر لما يقرب منها فيمتنع القمر لهذه الاسباب من ابصاره واما اذا
كان بعيدا عنها فى احد جانبيها بمقدار اثنتى عشرة درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى
باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة **المقصد الثانى**
فى خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب العقدتين فتكون الارض ح واقعة بينه
وبين الشمس فتمنع الارض ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلى ولان جرم الارض اصغر كثيرا من
جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء
من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء حل فيه الشمس فان لم يكن للقمر فى حال المقابلة عرض بان
يكون فى احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع
كله فى داخله ومكث فيه زمانا وان كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطرى صفحة القمر
ونصف قطر دائرة الظل وهى الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذى يرى
كدائرة خارجا الى ان تقطع المخروط لم ينخسف القمر ح بل ماس الظل من خارج لحد بعد دائرتين وان كان ذلك
العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اى تلاقيهما وتداخلهما
فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوى فضل نصف الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة
الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه فى الظل
المقصد الثالث فى كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس فى النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا
ان لم يكن للقمر عرض مرئى حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم نر ضوء
الشمس بل نرى لون القمر الكمد فى وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف فليس الكسوف
تغير حال فى ذات الشمس كالخسوف فى ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم
ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا
فيوتر قطره الزاوية التى يوترها الشمس كلا فتحجب به عنا بتمامها وربما تكون الشمس وقت انكسافها
فى حضيضها فلقربها منا ترى اكبر ويكون القمر ح فى اوجه فلبعده عنا ترى اصغر فلا يكسف جميع
صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روى انها اى الحلقة النورانية رئيت على وجهها فى
بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر فى ذلك الاجتماع عرض مرئى فان كان ذلك العرض بقدر مجموع
نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منها فبطريق الاولى وان كان اقل منها كسفها بقدر ذلك كما لا

يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان تكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اى تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة فبدر او المظلم كما في حال المقارنة فمحاق وفيما بينهما تختلف فقدرما نراه من المضيء هلالا تارة ونصف دايرة واهليلجيا وبطله اى يبطل قول ابن الهيثم ماذكرناه من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضى ان لا ينخسف القمر اصلا او الكسوف وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم اخرا اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ماذكروه بعد تسليم الاصول التى تبنوه عليها ان نفى هذا الاحتمال الذى ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر لمنا فانه الخسوف لا ينفى جميع الاحتمالات العقلية في تلك التشكلات فلعل ثم سببا اخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكروه وماذكروه لكنا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ثم ماذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام نور باقى الكواكب يجوز ان يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقى الكواكب دايما او استضاءتها اى او لاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقى الكواكب وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان مثال احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في انفسها بل ربما تكون مقابلتها للكواكب المحسوسة يوجب ذلك النور فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا **المقصد الرابع** في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه اراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرهما قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه الثالث هو السواد الكاين في الوجه الاخر قلنا فلا يرى متفرقا الرابع هو بخار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في التدوير هو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور منه مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخن عندكم فكيف يتسخن بها الخامس هو جزء منه لا يقبل النور كسائر اجزائه القابلة له قلنا فاذن لا يطرح القول ببساطة الفلكيات اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان اى بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء والانف لفايدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشىء من ذلك فيلزم التعطيل الدايم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجسام سماوية مختلفة معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوى حافظة لوضعها معه دايما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصلح للتعويل **المقصد الخامس** في المجرة وهي الدايرة البيضاء المسماة عند العوام

بسبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس في تلك الدايرة في بعض الازمان السالفة والمنايح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتاثر والاحراق وقيل بخار دخانى واقع في الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تتمايز حسا بل هي لشدة تقاربها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الامدى والغرض من نقل هذه الاختلافات ايراد ماذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن انه لا ثبت اى لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من اوايلهم ويعتمدونه وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات باردة يظهر ضعفها بادنى ايل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر **القسم الثالث** في العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر **الاول** المتاخرون من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اى اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا للمحيط وهى النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفنى الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل الست ضربت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذى ذكرته انما هو فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك ولم قلت ان النار البسيطة التى عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار وفوق الاخرين وهذا الاقتضاء هو خفته المضافة الى العنصرين الاخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اى لو خلى وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى ساير العناصر وما يعرض له اى للهواء من البرد انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على معنى انه يقتضى انطباق مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهى الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت الاخرين وهذا الذى ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين الاخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التفسير وطبيعته الجمود لان طبيعته البرد وانه يوجب جموده لكن الشمس تذيبها قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد وهذا هو الوضع المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف المناقضة لما ذكروه ان يقال لم لا يجوز ان لا تكون الاربعة بل الحق ان الاقوال التى نذكرها الان اذ قيل هى واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها اذ لا جسم اصفى في طبيعته من النار ولان الحرارة المفرطة التى فيها مبدئة للكاينات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقى من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة الثانى الهواء لرطوبته ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل

يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل الهواء النار بالحرارة الملطفة فهى هواء لطفته الحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا الثالث هى الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض الرابع هى الارض وحصلت البواقى بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هى البخار لتوسطه بين الاربعة فى اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا وقيل ليست واحدا بل لابد من التعدد فيها لان التركيب فى الكاينات يستدعى تعدد مامنه تركيبها فاثنان على ثلثة اقوال الاول انهما النار لانها فى غاية الخفة والحرارة والارض لانها فى غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزج اجزاء نارية الثانى انهما الماء والارض لافتقار الكاينات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس لحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث انهما الارض والهواء لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلثة هى الارض والماء لما مر من افتقار الكاينات الى رطب ويابس والنار للحرارة المدبرة وقد وقع فى كلام الآمدى الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفى كلام بعضهم ان الثلثة ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة او مادونها على ما مر بل هى اجسام وفى كلام الآمدى جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هى السطوح لان التركيب انما يكون بالتلاقى والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفى فى اثبات كون العناصر اربعة ابطال بعضها اى بعض من الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لابد فى اثباته من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقايل ان يقول لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لا فى الصور المقومة والطبايع الجوهرية بل فى الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكرتم من احوالها بل نقول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما فيها من التفاوت فى الاحياز لتفاوتها فى الثقل والخفة فالاثقل اسبق الى المركز الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط الخفيف الذى يطلبه الا يرى ان الاجسام الارضية المشاركة فى اصل الثقل يتفاوت احوالها بتفاوتها فى مراتب فبعضها يرسب فى الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يرسب وبعضها يطفو عليه ثم نقول بعد تسليم وجود النار فى الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام الى النار كما عند الايراء والاحراق لا يقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون مشتعلة من هواء حار يقتضى استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كرتها وان سلم وجود كرة النار فما الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله حتى يثبت يبوسة النار وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افناؤها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة فى جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية التى هى رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اى افناء الهواء

للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفنى الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفنى فى ذاته لانه موجود بدونها كما فى الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف فى نفسه بحر ولا يبوسة ولا غيرهما من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده حتى يصير زمهريرا فى غاية البرودة فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد فى الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الرشية المائية التى عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نسلم ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس تفيده استمساكا عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا تستمسك لمخالطته ثم لا نسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء بالانجماد احرى من ظاهره وظاهره عند العاقل ان جموده ببرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل فى نفسه اذ يكفى فى ذوبانه الذى يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافى الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان ساير العناصر كالارض ليس كذلك اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب غاية ما فى الباب ان تلك الاسباب لما قل وقوعها او لم تقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة

المقصد الثانى زعموا ان الارض كرية اما فى الطول اى فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد الموافقة فى العرض والتى لا عرض لها كلما كانت اقرب الى المغرب كان طلوع الشمس وساير الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال فى الغروب ولا يعقل ذلك التاخر فى الطلوع والغروب بتلك النسبة الا فى الكرة وانما قلنا بذلك التاخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل وجدناه فى بلاد مثلا آخر الليل ووجدناه فى بلاد غربية عنها اى عن البلاد الاولى بمسافة معينة من الفرسخ قبله اى قبل آخر الليل بساعة ووجدناه فى بلاد اخرى غربية عنها اى عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانى بساعة والحاصل انه يوجد فى هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اى طلوع الشمس على الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين واما فى العرض اى فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك فى الشمال كلما اوغل فيه

وهى اى الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد و ما يقال
ان ذلك لا يقدح فى كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل
على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب
واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها ان تكون جميع الخطوط الخارجة
من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب
شرح المقاصد

ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث نراه قريبا من سمت
رأسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التى كانت مختفية عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التى
كانت طالعة عليه والسالك الواغل فى الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اى بين الطول والعرض
فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق
ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال
وحال السالك فى السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فاجابوا عنه بان
تضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على
وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر ان يقال فان
جبلا يرتفع نصف فرسخ الى اخره بحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا الجواب ان يقال سبب
ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يأتى فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى
كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع حينئذ الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك انه
ينفيها التضاريس وان لم تظهر تلك التضاريس للحس بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم
يكتفون بالكرة الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم
الجواب بالرجوع الى البساطة **المقصد الثالث** قالوا والماء ايضا كرى لوجوه ثلثة الاول ان
السائر فى البحر يرى راس الجبل قبل اسفله يعنى انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا
الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستر تحدب الماء على هيئة حدبة الاسفل
له عن الرؤية لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستر كالهواء لانا نقول ذلك الذى ذكرتم انما
هو فى الماء البسيط الصرف وهذا الماء السائر يخالطه اجزاء من الارضية ولذلك لموحدة فله لون كما
كساير المياه المرئية لنا الوجه الثانى الماء المرمى الى فوق يعود كرويا وكذلك الماء المصبوب على تراب
لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضى الكرية والماء ثم ذلك اذا بين كونه
كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه فى مثله وبين ايضا ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه
او تلحرجه فى الطريق او لسبب آخر لا نعلمه ثم انهم اى المتمسكين بالوجه الثانى هم الطبيعيون يزعمون
ان الماء ايما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا حكاية الطاس
فى قلة الجبل وقعر البير كما سبق وهذا المبنى عليه لا يعطيه اى لا يفيد الفرع الذى بنوه عليه لجواز ان
يكون مما لا مانع يمنع الماء فى الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم فى
الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكوكب واختفائه **المقصد الرابع**
الارض فى وسط الكل اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم لان الكواكب فى جميع الجهات من الجوانب
من الارض ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولولا انه اى الثقيل المطلق الذى هو الارض فى الوسط لكان
فى بعض الجوانب اقرب الى السماء فترى الكواكب منه اكبر وفى بعض الجوانب ابعد منها فترى الكواكب

الواغل اى الداخل

نسخة اعظم جبل الى الارض

الماء كرى عند الفلاسفة

لون الماء وعدمه مذكوران فى الورق ١٣٦ ٢١٤

سبق حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البير من الكتاب ٢١٢

فيه اصغر ونقول نحن فى رد ما ذكروه لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت
الموجب بفتح الجيم له اى لذلك القدر محسوسا وهو اى قدر الخروج مع كونه موجبا للتفاوت غير محسوس
فى الكواكب مقدار غير قليل فى نفسه بل هو كثير **المقصد الخامس** ليس للارض عند الافلاك
قدر محسوس فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب والخط الخارج من
الباصرة التى هى فى حكم سطح الارض وان كانا يتقاطعان على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من
جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك
انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا يتفاوت فى الحس كان احدهما انطبق
على الآخر وصار موقعهما واحدا ولذلك اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان
الظاهر والخفى من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض فى
حكم دايرتين منطبقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوى طلوع كل جزء
مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر اكبر ولا بعد حتى يكون الخفى اكبر وهذا الذى ذكرناه انما هو بالنسبة
الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك اختلف فى الحس
موضع الخطين المذكورين فى دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقى للقمر فى تلك
الدائرة وهو ما ينتهى اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئى له فيها وهو ما
ينتهى اليه الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان فى الحس لاجل التقاطع المذكور
وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة فى الحس ههنا لقرب القمر الموجب
لكبر الزاوية وذلك الاختلاف فى دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان
الاختلاف بين الموضعين اكبر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك
ان الخطين المتقاطعين لما كان مبداه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق
دائما من موضعه الحقيقى فوق المرئى ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين
حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقى ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس مما هو فيه
ثم ان هذا الاختلاف الواقع فى دائرة الارتفاع قد يقتضى اختلافا فى طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا
دائرتى عرض تمران بطرفى الخطين المذكورين منهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلاف
بين الطولين الحقيقى والمرئى واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفى الخطين وبين فلك البروج
كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقى والمرئى واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية
لم يكن له باختلاف منظره اختلاف فى الطول لان الدايرتين متحدتان حينئذ فيتحد النقطتان على فلك البروج ويكون
حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف فى الطول على ما اشار
اليه بقوله فاذا اعتبر اى القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون فى الربع الشرقى من وسط
سماء الرؤية كان الطول المرئى زايدا على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقى بذلك القدر من فلك البروج

وانما يحس بالتفاوت فى فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس من شرح المقاصد من المبحث الرابع وكذا فى سائر الكتب والتوفيق بينهم وبين ما وقع فى المواقف محتاج الى تامل دقيق وممارسة كلية للفن والله تعالى هو الموفق

اختلاف المنظر

الذي تقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فيزاد ذلك القدر على الطول الحقيقي
فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي فيكون الباقي بعد النقصان
الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس
مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي وينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان
على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي
البروج من المغرب الى المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر في الثوابت والعلوية ليس لها ذلك
الاختلاف اصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد
انه لم يعلم حالهما في اختلاف المنظر

المقصد السادس

الارض ساكنة وقيل هاوية اي متحركة الى
اسفل ابدا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل الهابط ويبطله بيان تناهي
الابعاد التي يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وايضا لو كانت هابطة لوجب ان تصغر اجرام
الكواكب كل يوم في حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان يزداد عظم الكواكب
في الرؤية وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتقدها
الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما يتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع
الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من
المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفي عنا تحتها
من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك ان الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك
فيكون ح متحركا من المشرق الى المغرب بل ليس ثمه فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالي
وذلك كراكب السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط
متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا
بالعرض وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين سير الغيم وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته
من امور قدمناها في غلط الحس وابطلوا ذلك اي تحركها على الاستدارة كما زعم هذا القائل بوجوه ثلثة
الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة
حركة الارض وهي المشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل يسبقه الارض وذلك لان الارض
على ذلك التقدير تقطع في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور في السهم وغيره من
المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفه عن الارض وينبغي للسهم اذا رمي الى خلاف
جهة حركتها ان يمر عن الموضع الذي رمي منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم
باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم من الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الحجر يرمى الى فوق ويعود
الى موضعه الذي رمي منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر
ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر

صاعدا وهابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل مع ما يتصل به من السهم والحجر
وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم ح يتحرك بحركة الارض
تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى
المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه وعمدتهم في بيان
ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدا ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدا ميل مستدير
فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدا فيها وهو
اي وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهي
لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما اشرنا اليه في مباحث الميل ثم لا نسلم تنافيهما اي تنافي
الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما في العجلة والدحرجة

المقصد السابع

ما يوازي من الارض معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة في سطح معدل النهار الموازية
المحيطة تسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين على قوائم لمروره
بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة سواء لتساوي قوسيهما الواقعة
احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطوء
بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل
فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى فعند
كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون في احد الاعتدالين في اول الليل والنهار يتساوى الليل والنهار ويقطع
الافق هناك سائر المدارات اليومية بنصفين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر الذي
يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كانت
من جانبي الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم وفي
الجانب الاخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت
في الجنوب كان ليل الشماليين اطول وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية اي منتصبة
غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما
وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي المسامتة
مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعدها اي بعدها عن رأسهم
عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع
وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال
في المواضع التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين واما
عند كونها في نقطتين في فلك البروج يساوي ميلهما في جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه
وكذا فصولهم ثمانية الا ان الفصول لا تكون متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا

قوله المبحث الرابع بهذه دوائر توهموها بملاحظة السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة و اختلاف البلاد في طول النهار وقصره
وغير ذلك من الخواص منها دائرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي
والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الراس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة
قامة الشخص بمركز الارض خط وينفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر بالافق الحسي اقل من الخفي بقدر ما يقتضيه نصف قطر الارض وانما يحس
بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدواير الصغار الموازية للافق فوق الارض
تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان
الدور رحويا وذلك حيث يكون
احد قطبي العالم على سمت الراس وان كان
غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا
لمعدل النهار على نقطتين تسمى
احديهما نقطة المشرق ومطلع
الاعتدال ووسط المشارق والاخرى
نقطة المغرب ومغرب الاعتدال
ووسط المغارب ونقاطعهما ان
كان على زوايا قوائم يسمى الافق افق
الاستواء والا فالافق ولا حصر
للافاق المائلة ومنها دائرة نصف
النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني
سمت الراس والقدم وبقطبي العالم
سميت بذلك لان النهار ينتصف
عند وصول الشمس اليها شرح المقاصد

المقنطرات

للارض مبدأ ميل مستقيم

قوله وتوهموا في سطح كل من معدل النهار
وافق الاستواء ونصف النهار دائرة
على الارض بان جعلوا الدواير الثلث
قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط
الارض ثلث دواير احديها تسمى
خط الاستواء وخط الاعتدال وهو
الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض
والشمالي منها والثانية تسمى افق خط الاستواء
وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض
وهو الفاصل بين النصف الظاهر من
الارض والنصف الخفي وبهاتين
الدايرتين تصير الارض ارباعا
والمكشوف منها احد الربعين الشماليين
ويسمى المعمورة والربع المسكون وان كان
اكثره خرابا والثالثة تسمى خط نصف
النهار وهو الفاصل بين النصف
الشرقي من الارض والغربي منها
شرح المقاصد

خط الاستواء

الارض ساكنة وقيل هاوية

ز احد الانقلابين فتكونان في حكمه فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين
تسامت رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم
بل تقرب منها في احد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الاربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي
ابدي الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي اي هذه الدورة
حينما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء
فلا يطلع الشمس دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع
اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس دورة واحدة فيكون الليل
اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل هو
شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة وفي المواضع التي تمر قطب البروج على سمت
رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الرأس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق وهما عظيمتان
على كرة واحدة فاذا مال القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق
نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين يتقاطع العظيمتان
على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء
من بعضها المواضع التي تمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم تصل
الى قطب العالم تكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا تطلع وبينهما من الجانبين قوسان
اخريان يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها
اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع اوايل البروج قبل واواخرها
على الاستقامة وتغرب اواخرها قبل واوايلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي تطلع معوجة وتغرب
مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة لفظة الثلثة اما زائدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين
وما تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب تكون الحركة اليومية حمائلية وتسمى ايضا مايلة وحيث
يكون قطب العالم على سمت الرأس وذلك موضعان معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق
لاتحاد قطبيهما ويكون محوره اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه قائما على
سطح الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من
المعدل في جهة القطب الظاهر فوق الارض دائما والنصف الآخر منها تحته دائما ولا يكون هناك
للكواكب ولا لشيء من النقطة المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فيكون
السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي
ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فان نهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب
الجنوبي اقصر لان الشمس تعود بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق
الذي هو المعدل الى ان تعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة وتزداد الشمس ارتفاعا عن

فيها يكون النهار اربعا وعشرين ساعة

وعكسه

يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا تغرب وقوس اخرى منها

محور المعدل

كون السنة كلها يوما وليلة

الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي وتزداد انحطاطا عن غاية الارتفاع نحو
الافق في ثلثة اشهر اخرى ايضا حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي تزداد انحطاطها
عن الافق في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلثة اشهر حتى تصل الى
الافق **المقصد الثامن** سبب الصبح كرة البخار يتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر
مباحث المبصرات فاذا قرب الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثماني
عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور
المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا
ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح
انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة
بقدر ربع دور الارض كما يظهر بالتخيل الصادق وتنقص تلك الزيادة في غيرها اي غير دائرة الافق شيئا
فشيئا حتى يكون تكاثف الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الرأس وقد ذكر انه اعتبرها اي كرة البخار
المهندسون فوجدوها اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر **المقصد التاسع** في الارض
تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بداية لها مستندة الى الاتصالات الفلكية التي لا
تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة فانكشف عن الماء التلال والمواضع العالية كجزيرة
بارزة من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف
هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم
يذكر له سببا الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك
الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكره رجوع الى القادر المختار واسناد الفعل الى مجرد
مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض باستعداد دون جزء آخر منه مع استواء نسبة
المعدات اليهما اي الى اجزائه مما لا سبيل للعقل اليه في معرفة سببه واذا كان الشان كذلك وهو انه
لا بد في الآخرة من الرجوع الى اسناد الاشياء اليه فمن اطرح هذه المؤنات التي تكلفوها ووفق للاسترواح
اليه واسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون عن الحيرة التي ربما تؤدي الى الضلالة
المقصد العاشر قالوا في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا كما يحققه
التجربة وما يرى من تنور اراي انموذج له في كير الخزافين ثم بتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح
العواصف تحفر الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا بتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا حتى يصير
جبلا شامخا قال الامام الرازي الاشبه ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار
فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت
فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية
كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة

سبب الصبح

الشفق

الحمرة التي توجد في اول الشفق واخر الليل

غلظ كرة البخار

التلال والوهاد

مهمه

طَرَحَهُ رماه والقاه واطّرح بتشديد الطاء ابعده وفي بعض نسخ الكتاب وجد طرح مكان اطرح ولكل وجهة هو موليها تعالى

مع استواء النسبة اى نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التى زعموا انها المعدات لها قطعا اى جزما
لا يشوبه شبهة للمجاورة والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والوخوة يستدعى سببا مخصصا علة
اى عند هذا الاستدعاء يقف العقل ويحيله اى يحيل ذلك الاختصاص على سبب من خارج هو الفاعل المختار
فليت شعرى لم لا يفعل ذلك اولا حذفا للمؤنة نعم لا يبعد ان يكون ذلك اى تكون الجبال ونظائرها من اسباب
تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسايط لا عندنا اذ الكل مستند اليه ابتداء فلا
يتصور واسطة حقيقية على راينا **المقصد الحادي عشر** العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد
اى خلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد وتلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون فينقلب كل من الاربعة
الى الآخر الذى هو احد الثلثة الباقية فيكون الانقلابات اثنى عشر لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا وسط
وهو كل عنصر يشاركه عنصر آخر فى كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه فى كيفية
اخرى منهما فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما فى البرد وان اختلفا فى اليبوسة وذلك
كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير الاحجار مياها سيالة فانهم يتخذون مياها حادة ويحلون فيها اجسادا
صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وينقلب فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه وهى قرية من
بلاد مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيرها من المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر
بلا وسط لاشتراكهما فى الرطوبة وان كانا متخالفين فى الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف اى اليبس
فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كنظاهر كوز لا مسام له يوضع فى الجمد
فانه تحدث على ظاهره حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكطاس الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة بينهما
فانه يركبه قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالرشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك
كان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الرشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار وكذلك النار والهواء
ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما فى الحرارة وان اختلفا فى اليبوسة كما يصير الهواء نارا
فى كير الحدادين بالالحاح فى النفخ مع سد المنافذ ثم ينطفى النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط
بين المتشاركين فى كيفية واحدة من كيفيتيهما وبعضها ينقلب الى بعض آخر بواسطة وهو حيث يختلفان فى
الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ينقلب
هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء نارا وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه
وانت خبير بان ما ذكر يقتضى ان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما
فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير واسطة
وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله
يدل على ان هيولى العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما يعرض لها الصور
المختلفة التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية بما عرض لها من القرب
والبعد بالنسبة الى الفلك فكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف

الفاظ نوادر فى المقصد ١٣

العناصر تقبل الكون والفساد

وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب
وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلا بد من الرجوع الى المختار على انا لا نسلم تركب الاجسام
من الهيولى والصورة ولا نسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها
احتمالات كثيرة **المقصد الثاني عشر** زعموا ان هذه العناصر الاربعة هى الاركان التى تركب
منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا حللنا مركبا فى القرع والانبيق
انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية يدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين
ففرقتهما الحرارة ولا شك ان ثم اى فى ذلك المركب اجزاء هوائية بها تتخلخل الاجزاء الارضية والمائية
التى فيه والا لكان ذلك المركب فى غاية الاندماج والرزانة وكان ما يحصل بالتفريق من العنصرين يجمد
اذا ضم بعضه الى بعض كالذى كان للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه ولا شك ان هذه الاركان
المذكورة الموجودة فى المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعى وذلك يوجب التفرق فى المركب
وعدم بقائه فلا بد فيه من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية
مانعة من التفرق وما هو اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة القائمة بالنار
فلا بد من وجودها فيه قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة
القائمة بجزء لا يؤثر فى الجزء الآخر الا بالمجاورة وله اى للجوار بينهما دوام وذلك الجوار الدائم لا بد له
من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع فى حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء
اى بلا توسط شئ فلا يحتاج به الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة
النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى
جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية فى المركب مما لم يتحقق
اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء
او ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه فى الصور المحسوسة دون الحقيقة والثانى
وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد فى النبات من هواء
يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغى فسد الزرع كما اذا القينا البذر
فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على
ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان لانه
متولد من المنى المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى هو نبات او حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان
الذى غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات آيل اى راجع الى
حصولها من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذى استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه
الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية حتى نعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان
يكون تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم فى تلك الحال باجراء العادة **المقصد الثالث عشر**

العناصر هى اركان المركبات

الانبيق ظرف يتخذ له ماء الورد

التحليل ٨٨

التركيب ٨٨

طبقات العناصر سبع

طبقات العناصر سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته اى تحت
الاعلى المذكور طبقة نارية مخلوطة من النار الصرفة ومن الاجزاء الهوائية الحار يتلاشى فى هذه الطبقة الادخنة
المرتفعة ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية وهى الهواء الصرف
الذى برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب
والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ثم
الطبقة الترابية وهو مائية ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهى ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية
الصرفة التى هى قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وفى طبقات العناصر
اقوال مختلفة لا فائدة فى الاستقصاء عنها

القسم الرابع

فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر من
المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج وهى اى هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس نباتية
اوحيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول

الفصل الاول

فى المزاج وفيه مقاصد اى مقصدان **الاول** قالوا الصورة الجسمية اى الصورة الحالة فى الجسم
التى هى مبدأ الاثار وهى الصورة النوعية تفعل اولا فى مادتها التى حلت هى فيها ثم فى مادة ما تجاورها فالصورة
النارية تسخن مادتها ثم مادة ما جاورها وكذا الحال فى ساير الكيفيات وباقى العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل
الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت
المجاورة بالمماسة امكن التفاعل بين الجسمين وابلغ من ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اى
التفاعل الذى كان بالمماسة التى هى الغاية فى المجاورة والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك فى انه كلما
كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اى تكثر السطوح انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا تحققت
ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا
تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل
منها فى مادة الاخر فكسرت من سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى تنقص العنصر البارد بفعل صورته من
حر العنصر الحار من ورد تلك الكيفية التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حر اقل
يستبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار ويستحر بالنسبة الى البارد فانها كيفية
متوسطة بينهما اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى
وكذلك ينقص العنصر الحار بفعل صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاذا
اشتد التأثير من الجانبين حتى حصل فى جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة
هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعنى الدرجات التى هى غاية الحر
وغاية البرد اى هى واقعة بين هاتين الغايتين وحصل التشابه بينها اى بين الاجزاء المذكورة فى نفس
الامر بان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت فى الواقع فلا
تكون التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله لا انها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة

وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته فى كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء
الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع
فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدى الى الكيفية المذكورة تسمى امتزاجا

تعريف المزاج

واختلاطا لا مزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء
المتماسة بحيث تكسر صورة كل منها سورة كيفية الاخر قال الامام الرازى لا شبهة فى ان الشئ
لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته
عن الاخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالاخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء
متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين
اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم
ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان تكون الكاسر هو الصور التى هى مبادى
الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا تعرض لها الاشتداد والنقص
بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسايط والاشكال عليه
اى على ما قالوه من وجوه اربعة الاول لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون بلا
تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا تؤثر بذلك فى
الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما والمبصر ليس فى الباصرة قطعا مع انه تؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما
فكيف الجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقى والتماس لا يقال المدعى نفى التفاعل
بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة النقض لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت
الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر فى الشمس شيئا اصلا وكذا المرئى اثر فى العين ولم تؤثر هى فيه قطعا لانا
نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع فى العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما تراه من جانب واحد وانه اى ما ذكرناه يفيد
هذا القدر وهو يكفينا وفى المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة
فيقال الكلام انما وقع فى اجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر فى بعض
ولا يتاثر عنه الا بالتلاقى والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز فى العقل تاثير بعض فى اخر من غير ملاقاة
ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التاثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان
نادرا الوجه الثانى لم قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات هى الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام
متجانسة اى متماثلة فى الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها دون الصور
المقومة لها فلا يكون لها صورة سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هى الفاعلة لا امرا مغايرا لها فان
قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشئ ماء او نارا لا يقبل
ذلك اى الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها قلنا مراتب الحرارة

والبرودة مخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثم مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك
اي مرتبة اخرى معينة دون الاولى هوائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل الكيفية
فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصور اذ الصورة انما تفعل اي تكسر كيفية غير مادتها بواسطة الكيفية
القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطا في التأثير
فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا
انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار
فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول
انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها الوجه الرابع الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد كسر الحار برودته
ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل
لكسر البرودة هي الكيفية دون الصورة فان قيل نحن نطلق عليها اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها
ليست موجدة للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي الحاصل من الصورة اعداد لمادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة
واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها تفيض على المركب عن مفيض هو المبدأ الفياض المسمى عندهم بالعقل
الفعال والمعد قد ينافي الاثر الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف من المسافة
فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما ونحن نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة
تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن تقتضيها بالذات فان هنا امور المنافاة بل ان جعل الكيفيات
انفسها معدة لمواد ما تضادها لم يلزم منه محال مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا
التقدير عايد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات فيتوقف تاثيره على
الاعداد وسنقيم الدلالة على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية معدة لصدور المزاج
عن المبدأ **تنبيه** على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر الاول انه تخلع صورة وتلبس صورة متوسطة
يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا تبقى
لشيء منها صورته المخصوصة وتلبس الكل صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة
متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط بل يلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة
صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب
الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة
ويرد عليه ان ما ذكره فساد وكون لا امتزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله ايضا
ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء يدل على اختلاف
الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيهما المركب كقطعة لحم مثلا غير الجسم
المائي متقاطر والى كلس ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة في استعداد
التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اي اختلاف الاستعداد

من حكاية القرع والانبيق في اول المقصد الثاني عشر في اول الورقة المتقدمة على هذه الورقة

الكلس العسارون وهو النورة [illegible]

دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
والمانع نقول ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط في المركبات والا لم يحتج اليها احترازا عن
ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسائط باقيا في المركب
كانت النارية موجودة فيه لكنها مغمورة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة
في جميع اجزائه فيكون للنارية التي عرض لها صورة في المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز في النار
الصرفة المنفردة عن اخواتها ان يحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المعتدلة فتصير لحما فلا يكون
الى التركيب والمزاج حاجة في حدوث الصور النوعية التي للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه
اي ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المعتدلة كافيا في حصول تلك الصور النوعية بل لا بد مع الاستحالة
من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى
انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين من الجائز ان ينتهي كيفية كل واحد منها حال انفرادها الى ذلك
الحد حتى تفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من
اشتراط التركيب **المذهب الثاني** وقد يجعل هنا مذهبا ثالثا بالنظر الى تفصيل المذهب
الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل ويجمع اجزائها فيحسن بها
قدرا والا فلا يحس فان القايل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة
الحنطة واجزاء على طبيعة الرزة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة مما يتجانس
احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة ولكن لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل
في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت لملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية
لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون
والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول
فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل تتكون
ههنا **المقصد الثاني** في اقسام المزاج قد علمت الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط
العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادين منها كسر وانكسار عند الامتزاج
فالمتعادي منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان كانت متساوية بحسب احجام محالها المتفاوتة
في انفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين من المتضادين فتكون
على حاق الوسط بينها فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان
امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كمياتها لا الى الغالب
في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف
باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الكل بسبب

القول بالخليط وبه قال النظامية في الورقة ٣٥٥

اصحاب الفشو والنفوذ

اصحاب الكمون والبروز

الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات
وحدها فى قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها فى حاق الوسط بينها قالوا
وانه لا يوجد فى الخارج اذ اجزاؤه متساوية فى الميل الى احيازها متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع
لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا اخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه
الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعى مدة
يعتد بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذى يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا
فى كل آن من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب
انه ربما تقع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث تكون المايلة الى العلو كالنار والهواء فى جهة السفل
وبالعكس اى وتقع الاجزاء المايلة الى السفل كالارض والماء فى جهة العلو فيتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوى
قواها فى الميول وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يبقى وجود ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا
اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل
كاصل الاجتماع الذى لا بد له من مقتض سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر وهو
ظاهر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء فى الكمية ومن الكيفيات فى الشدة ما ينبغى
له ويليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه
فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذى هو التساوى بل من العدل فى القسمة
على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللايق به فى مزاجه والآثار وان لم يغلب عليه ذلك
بل غلب ما لا ينبغى فغير المعتدل وكل من القسمين اى المعتدل الطبى وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل
لانه قد يعتبر بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة
الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية
الا معه وليس ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا لكان جميع افراد النوع الواحد كالانسان
مثلا متوافقة فى المزاج وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة
واليبوسة ذو طرفين افراط وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله النوعى والبواقى جنسه
بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللايق به من حيث
انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب للآثار المطلوبة منه حتى اذا
خرج لشئ من هذه الامزجة مات ولكل اى لكل نوع ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون فى حاق
الوسط فيما بين طرفى المزاج العرض النوعى هو اليق الامزجة الواقعة فى ذلك العرض به وبه يكون
حاله فيما خلق له من صفاته وآثاره المختصة به اجود ما يتصور منه وذلك اعتداله النوعى بالنسبة
الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده
ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى

وجوده ويكون حاصلا فى اجوديته كما لاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف
من ذلك النوع ولا يكون ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته وعليه اى على ما ذكرنا من حال الاعتدال
النوعى قس الثلثة الباقية فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لايقا بصنف من
نوع مقيسا الى امزجة ساير اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعى اذ هو بعض منه
واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا
العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله
ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف
اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما
وهو اللايق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى
وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى
الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللايق به دون امزجة ساير الاعضاء وله ايضا
عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى مقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن
احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغى فى كيفية واحدة ويسمى
البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى
المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا
او الرطب اليابس اى خروج المركب عما هو حقه فى كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك
الكيفيات فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة
وخمسة باردة فوجد اثنا عشر حارة وستة باردة فهو احر مما ينبغى وابرد منه وقس على ذلك
الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس معتدلا
طبيا انما هو بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد طرفين المتضادين وذلك اى ميلها لا يكون الا الى
طرف واحد منهما ضرورة اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عما ينبغى فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة
فقط او الى جانب البرودة فقط اذ ميلها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة
واما الاجزاء فلا عبرة فيما نحن فيه بعددها ومقدارها بل مداره على النسبة بينهما واذا كانت الاجزاء
الحارة ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد فاذا فرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة
فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين
والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التى توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذى
توفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها فى العدد
وكيفياتها فى القوة والضعف وح بطل ما توهم الكاتبى من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر
فى ثمانية لم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقى لحصر اقسامه فى الثمانية وفيه ايضا

قوله بطل ما توهم الكاتبى يعنى به ما كتب فى شرح الملخص كما صرح به فى شرح المقاصد ابو المعالى

ولذا للتركيب مزاج خاص به هو اليق به من حيث انه تركب من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا اخر ... هى اليق به من اى فرد فرض من افراد الترك هى افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع من شرح المقاصد

بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها
ثمانية وبقي هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفي في المعتدل الحقيقي باعتبار
التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية ايضا **تنبيه** اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات
اى اوفقها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في
افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعدادات الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى
الاعتدال الحقيقي اقرب ثم اختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان
خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين
الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤوسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن
احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد حرارة صيفهم ولا تبعد الشمس
عن سمت رؤوسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي
اذا لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي سكان الاقليم الرابع
لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات
البدنية والنفسية يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهم اعدل قلنا ما ذكرته تابع للاعتدال المعنى الذي هو
الاعتدال الطبي لا للاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان اقرب
الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا
محالة ثم قال الامام انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء
في بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء في غاية الحر فما ظنك بصيفهم ثم
حرهم فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة
شعورهم والجواب ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق
افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض
من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل المجاور للبلد
قد يعين الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما اذا كان في
جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته
يرطب قطعا ثم قد يسخن البحر لصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال
منه بردا الرابع التربة فالسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد الخامس
الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه
الا ان الكثير البحر في جانب الجنوب فلا تخالطها الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب لعكس ما مر
والقبول والدبور بين بين السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في
الهواء تاثيرا يناسبها السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع الكواكب فيه تقتضي سخونتها او

برودتها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى طالع البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها
وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزء
واحد من الفلك او مواجهها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤوس او يقرب منه
واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه
الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا
كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجب في بعض المواضع التي ليست من خط
الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور اى بعض الاوضاع الارضية المفردة او مركبة ما هو اى مزاجا شبيها
هو اعدل من الاثنين اى مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار
الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص
النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة
سيما التي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او جلد الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحاكم ينبغي
ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن ان شيئا من ذلك الذي ذكروه من حال الجلد
غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحديث التحكيم اقناعي واعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن
الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو جهة
الى تلك الكيفية كان يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة والصفراء فيخرجه الى الحرارة وقد يكون
ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج
والمسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منهما جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلته

الفصل الثاني

فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن وتنقسم الى منطرقة
اى قابلة لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط وغير منطرقة اى لا تقبل
ذلك **القسم الاول** المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد
والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان
الزيبق بخارية اى مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه
سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله
قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاص للماء كالغلاف
له بحيث تبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منهما فربما يخرق الغلافان ويصير
الماءان في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية ومازجه الهوائية والكبريت
دخانية تخمرت بها بخارية تخمرا شديدا بالحرارة حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد ويختلف هذه
السبعة باختلاطهما على مزاج فعلي لذلك الاختلاف فانهما اذا كانا صافيين وتم الطبخ اى انطباخ
الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه

قوله وتكونها بالصنعة يعني ان كثيرا من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع و ذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نسلم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية من شرح المقاصد راجعه لتمامه

الفصول المراد منها والصور النوعية بمعنى

قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اى الحاصل الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اى نيء لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اى الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوى التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اى وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اى تكون الاجساد منهما على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوبان يكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برايحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية وان سلم تكونهما منهما وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تفيد الصورة الذهبية والفضية تفنن لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة على شيء مما ذكروه كما مر مرارا القسم الثاني غير المنطرقة من المعادن وعللها انطر اجها اما اللين وفرط الرطوبة كالاملاح او الاح اما ينحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقا وهو الاجساد السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره واما ضعيفة التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا ينحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة على النار منطرقة فالذائب تميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر عما يذوب ويتبخر كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا يذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة وتمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب

الفصل الثالث

في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي ثلث الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا وبالاول تخرج عن الحد الكمالات الثانية المتاخرة عن حصول النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة

المركبات التي لها نفس

تعريف النفس واقسامها

على تحصل الانواع في ذواتها وبالجسم تخرج عنه كمال المجردات اي منوعها وبالطبيعي تخرج الجسم الصناعي اي تخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتهما لا تسمى نفسا وبالآلي تخرج العناصر اي صورها اذ لا تصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وكذلك الصور المعدنية ولفظ الآلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لا مدخل للصنعة فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي للآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اولا للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى وفوايد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هنا اذا عرفنا كل واحد من النفوس الثلاث على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا اي بحيث يتناول جميع ما ذكرناها قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأى فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة الآلات لها فلا تخرج به فاحتيج الى القيد الاخير لتخرج على التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد تكون بالقوة اذ ليس الحيوان دائما في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله

النفس الحيوانية

النفس الانسانية

النفوس الفلكية

ذی حیوة ان یصدر عنه بعض افاعیل الحیوة ومعنی قوله بالقوة ان ذلک الصدور لا یکون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازی بقوله ای من شانه ان یجیء بالنشو وبقی بالغذاء وربما یجیء بالاحساس والتحریک

تنبیهات علی فوائد یحقق بها المرام فی هذا المقام **الاول** انا نشاهد اجساما تصدر عنها آثار لا علی نهج واحد کما ذکرنا من الحس والحرکة والتغذی والنمو وتولید المثل ولیس تلک الصدور عنها لجسمیة المشترکة بین الاجسام کلها للتخلف ای تخلف تلک الآثار عن الاجسام الاخر المشارکة ایاها فی الجسمیة فهی ای تلک الآثار لمبادئ فی تلک الاجسام غیر جسمیتها ولیست هذه المبادی اجساما والا لعاد الکلام فیها بل هی قوی متعلقة بالاجسام وتسمی نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حیث هی مبدأ الآثار المذکورة قوة وبالقیاس الی المادة التی تحملها صورة وبالقیاس الی طبیعة الجنس التی بها یحصل ویتکمل کمال ولعل تعریفها ای تعریف النفس بالکمال اولی من الصورة اذ هی ای الصورة هی المنطبعة الحالة فی المادة والنفس الناطقة لیست کذلک لانها مجردة فلا یتناولها اسم الصورة الا مجازا من حیث انها متعلقة بالبدن ویقوم به امکانها قبل وجودها لکنها مع تجردها فی ذاتها کمال للبدن کما ان الملک کمال للمدینة باعتبار التدبیر والتصرف وان لم یکن فیها ولانه ای الکمال مقیس الی النوع وهو ای النوع اقرب الی طبیعة الجنس لصحة الحمل بینهما من المادة التی یقاس الیها الصورة اذ لا حمل بینهما ولا شک ان وضع المنسوب الی ما هو اقرب الی الجنس مکانه اولی من وضع المنسوب الی ما لیس اقرب کیف ای کیف لا یکون تعریفها بالکمال اولی والمادة یتضمنها النوع من غیر عکس فاذا دل بالکمال علی النوع فقد دل ضمنا علی المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة علی المادة اذ لا دلالة ح علی النوع فالدلالة الاولی اکمل من الثانیة وکذا تعریف النفس بالکمال اولی من القوة لانها للانفعال ولقوة الفعل لیست بمعنی واحد یعنی ان لفظ القوة تطلق بالاشتراک اللفظی علی معنیین قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراک وهی انفعالیة وقوة التحریک وهی فعلیة ولیس اعتبار احدیهما اولی من اعتبار الاخری ولا یجوز اعتبارهما معا فیفسد الحد بخلاف لفظ الکمال فانه یتناولهما بمعنی واحد ولا محذور فیه ولان القوة اسم لها ای للنفس من حیث هی مبدأ الآثار وهو بعض جهاته ای جهات هذا المعرف فیعرف من هذه الجهة فقط والکمال اسم لها من حیث یتم بها الحقیقة النوعیة المستتبعة لآثارها فیعرف من جمیع جهاته ولا ریب فی ان تعریف الشیء بجمیع جهاته اولی من تعریفه ببعضها **التنبیه الثانی** النفس فی بعض الاشیاء کالانسان قد تتبرأ عن البدن بان تکون مجردة غیر حالة فیه لکن لا یتناولها اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتی اذا انقطع ذلک التعلق او قطع النظر عنه لم یتناول اسم النفس الا بالاشتراک اللفظ بل الخاص بها ح هو العقل وقد یکون للشیء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الی غیره اسم آخر فاذا اردنا تعریفه من الجهة الثانیة فلا بد ان ناخذ فیه المضاف الیه وهی ای الامور المضاف الیها وان لم تکن ذاتیة لها ای للاشیاء التی ارید تعریفها فی جوهرها فهی ذاتیة لها من جهة التسمیة **وتوضیحه** ما فی المباحث المشرقیة من ان الشیء قد یکون له فی ذاته وجوهره اسم یخصه وباعتبار اضافته الی غیره اسم آخر کالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا یکون له اسم الا باعتبار اضافته الی غیره کالرأس

واليد والجناح فمتی اردنا ان نعطیها حدودها من جهة اسمائها تماما مضافة اخذنا الاشیاء الخارجة عن جواهرها فی حدودها لانها ذاتیات لها بحسب الاسماء التی لها تلک الحدود **التنبیه الثالث** هذا الحد الذی ذکروه للنفس علی الاطلاق لا یتناول النفوس الفلکیة لان افعالها ان لم تکن بالآلات کما هو المشهور فقد خرجت عن التعریف بقید الآلی وان کانت بالآلات کما ذهب الیه جمع فقد خرجت عن التعریف بقید ذی حیوة بالقوة کما مر وکذا لا یتناولها الحد المستفاد مما ذکرناه فی التنبیه الاول لما عرفت انا اعطیناها اسم النفس من حیث تختلف افعالها والنفوس الفلکیة لیست کذلک فان افعالها غیر مختلفة بل هی علی نهج واحد والاختلافات المشاهدة فیها مستندة الی ترکب حرکات کل واحد منها علی وتیرة واحدة ولا نعلم رسما یتناولها ای یتناول النفوس الثلث معا اعنی النباتیة والحیوانیة والفلکیة فانا لو قلنا النفس ما تکون مبدأ للافعال ای ما یصدر عنه فعل کان کل قوة کالطبیعة العنصریة والصورة المعدنیة نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتیة والحاصل ان الاکتفاء بصدور الفعل یبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال یخرج النفوس الفلکیة واعتبار القصد یخرج النباتیة فلم یتحقق عندنا رسم صحیح یتناول النفوس الثلث فاطلاق النفس علی النفوس الارضیة والسماویة لیس الا بحسب الاشتراک اللفظی هنا وقد صرح ابن سینا فی الشفاء بان کل ما یکون مبدأ لصدور افاعیل لیست علی وتیرة واحدة عادمة للارادة فانا نسمیها نفسا وهذا المعنی مشترک بین النفوس کلها لان ما یکون مبدأ لافاعیل موصوفة بما ذکر اما ان یکون مبدأ لافاعیل مختلفة وهو النفس الارضیة اعنی النباتیة والحیوانیة او یکون مبدأ لافاعیل علی وتیرة واحدة لکن لا یکون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلکیة فقد علمنا رسما یتناولها باسرها **القسم الاول** فی النفس النباتیة سلک فی ذکر النفوس اولا وبیان قواها ثانیا طریقة الترقی من الادنی الی الاعلی فقدم النفوس النباتیة وقواها تسمی طبیعیة بناء علی ان الطبیعة تطلق علی ما یفعل بغیر ارادة وهذه القوی یشترک فیها النباتات والحیوانات کلها وهی اربع مخدومة لاربع اخری خادمة لها منها ای من الاربع المخدومة اثنان یحتاج الیهما لبقاء الشخص وتکمیله فی ذاته وهی ای القوة المحتاج الیها لاجل الشخص الغاذیة والنامیة والقیاس المنمیه الا انه دوعی المزاوجة فاسند الفعل الی السبب فالغاذیة التی لا بد منها فی بقاء الشخص مدة حیاته تشبه الغذاء بالمغتذی ای تحیل جسما آخر الی مشاکلة الجسم الذی یغذوه بدلا لما یتحلل عنه فیتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصیل الخلط الذی هو بالقوة القریبة من الفعل شبیه بالعضو وقد یختل به عند عدم الغذاء فی نفسه او لضعف الجاذبة الثانی الالزاق وهو ان تلصق ذلک الحاصل بالعضو وتجعله جزءا منه بالفعل وقد یختل به کما فی الاستسقاء اللحمی فان الغذاء فیه متبرئ عن العضو ولذلک یصیر البدن مترهلا الثالث ان تجعله بعد الالصاق شبیها به من کل جهة حتی فی قوامه ولونه وقد یختل به کما فی البرص والبهق وقد یثبت وقوفها ای وقوف الغاذیة عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج بان القوی الجسمانیة متناهیة فی آثارها کما تقدم وفی بعض النسخ وقد یثبت توقفها بضرورة الموت وبان القوی

الجسمانية متناسبة كما تقدم يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية
تنتقص بعد سن الوقوف وذلك لان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد
في تحليلها حتى تحل بالكلية فتغلب اليبوسة الرطوبة الغريبة وتنطفي الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند
انتفاء الدهن وغلبة الماء وتحل الموت والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء
بين الاجزاء منضمة اليها فتزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها
طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة الى غاية ما اي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم
فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا
كالورم وقدم ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطر بن وبانه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية
كالعظم ونظايره وذلك اي بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني فهو في الاول رطب
في الغاية فيتأتى نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا ويتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا
يكون الا بمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم تقبل ذلك المدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها
فتوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل تنطلح بالكلية او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل
ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فان ساواه الغذاء او نقص عنه فات محل فعل النامية قالوا
والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وساير
الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لا تحدت افعالها ومنها اي ومن الاربع المخدومة اثنتان تحتاج اليهما لبقاء النوع
فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء
بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة للمثل اي لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر وهي في كل البدن
كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله
وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان
تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة
نوعان نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني الى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه
متخالفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص العصب من اجزائه مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان
وغيرهما وذلك من مني متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في
الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء اي الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد التي في المني الصور
والقوى والاشكال والمقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان
اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع
مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع
تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما
خادمتين للباقيتين كما مر الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على وجودها

وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع تحركه الى الجهة
العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والثاني باطل اذ فيه يزدرد اي يبتلع
المتنكس الغذاء ابتلاعا تاما او حرك يكون حركة الى علو ولا ارادية امان الغذاء الى المعدة عند شرعة الحاجة
اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان منعه ليمضغه فيغلبه الغذاء وينجذب الى داخل فوجب
ان تكون قسرية فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه
واما جاذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثاني انه متى تغذى
الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا واستعمل القيء وجد اخرها يخرج بالقيء الحلو وليس ذلك
الا لجذب المعدة له اي للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء
مر اكرهها فالمري والمعدة تروما ان نفضه ولفظه ولا تزدردانه الا بعسر فربما اندفع بالقيء بلا اختيار
الوجه الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان القصير المري كالتمساح حتى تخرج عند
الاغتذاء بحيث تلاقي فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذه الوجوه
الثلثة على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث عن قريب اذا خلا
عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم الى
داخلها وقد سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم
الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء
ثم يتمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو
قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى العضو على حده
دايما واكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء الثانية من الاربع
الخادمة الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهي غير الغاذية اعني صيرورته
اي القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون واما الهاضمة فهي
التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيإ لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج
صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة
الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم
في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية
واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك
كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما تحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله
ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان
تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فهنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول
الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول تلك الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة

القوة النامية مخدومة

القوة المولدة مخدومة

القوة المصورة مخدومة

القوة الغاذية خادمة

القوة الهاضمة خادمة

والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهى اى الهضم الذى هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة
بين تمام فعل القوة الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التى هو كون ما اعنى حصول الصورة العضوية
ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو
القوة الموصلة اليه وتقريره على ما فى المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء فى الكيف الى الصورة
المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شئ اخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين
قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية
واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شئ كان المتوجه اليه غاية للحركة والمعنى بكونه غاية
ان المقصود الاصلى هو فعل ذلك الشئ وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين
سكونا فقال محال ان تكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون
هذه العلة غير التى ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضى انه لما كان المزيل عن الصورة
الغذائية هو الهاضمة وجب ان تكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهى الغاذية لا غير واعترض
ثانيا بما ذكره المصنف بقوله كيف والمراد بالقوة هنا المعدة للمادة لفيضان الصورة والمفيض لها
هو واهب الصور والقوة الهاضمة هى المفيدة بطبخها ونضجها للاستعدادات المختلفة بالقوة
اى الشدة والضعف التى من جملتها ما تعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك القوة المفيدة لهذه
الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى فى الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة
النفسية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس فى شئ من كتبه الغاذية سوى هذه
الاربع التى سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحى على ما فى المباحث الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها
والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال فى باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية
اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهى التى تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة
واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثانى غير صالح له وان الهاضمة كما
تعد الغذاء الصالح للجزئية على ما مر تعد الفضل الذى لا يصلح للتشبيه منه اى من الغذاء للدفع بترقيق الغليظ
حتى يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد يتشربه جرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا
غلظ لم يتشربه العضو واندفع بالكلية وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا اقطع والاعداد
الصادر من الهاضمة اما بينا تماما كما فى الجوارح مثل البازى فانه ربما تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج
الى الماء وفى الحية فانها ربما تاكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفى الجمل فانه ياكل اياما يابسا
يابسا ولا يشرب ماء او مخالطة رطوبة مائية كما فى الادمى واكثر الحيوانات ثم للهضم الذى هو فعل الهاضمة
مراتب اربع الاولى فى المعدة بان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين فى بياضه وقوامه وهذه
المرتبة تبتدى فى الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع
الذى له عنق طويل ورأس مدور ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة فى انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة

منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية فى الكبد فان
الغذاء بعد ما صار كيلوسا اذا اندفع لكثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اى ومن
تلك الامعاء التى اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق ماساريقا وهى عروق دقاق
صلبة ضيقة تجاويفها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء كالمصفاة قالوا واذا اندفع الى الماساريقا
صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فيتشعب
طرفه الخارجى يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا ويتشعب طرفه الاخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا
فى الانشعاب والانقسام وتنفذ فى الكبد بحيث لا يخلو شئ من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ
لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله فينطبخ فيها اى فى الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا
ويتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه
اى ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس يتجاوز نضجه وتميل الى الاحتراق ولخفته يعلوها
اى ولخفة ما يتجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهى الصفراء فيها حرافة لما مر ان فاعل
الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلى
هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية فى الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية
اى التى فيها برودة ويبس اما بطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيها اى فى
الاجزاء الغذائية كالعكر وهى السوداء وفيها حموضة قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين
الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض عفص وسببه الفاعلى
حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد
الغليظ القليل الرطوبة من الاغذية وما يبقى بينهما اى بين الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو
حلو اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين ومنه ما هو فج اى نى لم ينطبخ انطباخا تاما كما
بعد كانه دم غير تام النضج هو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان
احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعى واما غير طبيعى وذلك اعنى كونه غير طبيعى
اما لتغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما لمخالطة مخالط
اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولها اى وللاخلاط الغير الطبيعية اسماء
يعرفها الاطباء لسنا مهتمين ببيانها فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة
فى العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب
المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط فى العروق المتشعبة
من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك
يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو فيصير مستعدا لان تجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة فى الاعضاء
فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق

الصفاة الراووق

الرغوة بحركات الاء يكون اللبن زبد اللبن

العكر دردى الزيت وغيره والعفوصة فى الطعام والشراب التقبض

قوله تشبه به اى يصير بما يليق بالعضو ويترشح عليه شبيها به فى المزاج والقوام واللون والالصاق اعنى صيرورته جزءا من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متزهلا كما فى الاستسقاء اللحمى فان ذلك اخلال بفعل الالصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبيه فى اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع فى المواقف ان الاستسقاء اللحمى اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالصاق ولا ادرى كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام لهى رطوبة زيادية طلية قد التصقت بالعضو والعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانعقاد لم تتصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو من شرح المقاصد رحمه لتمام

اللبفية من الغذاء من فوهاتها اى فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو اى حصل غاذية كل عضو للاغذية التى ترشح عليها التشبه به التصاقا وقد تخل به كما فى الذبول ولو نا وقد تخل به كما فى البرص والبهق وفى القوام وقد تخل به كما فى الاستسقاء اللحمى والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاخلال فى الاستسقاء اللحمى بالالصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل ما يتحلل وفى البرص والبهق فى التشبيه من حيث القوام والماهية **تنبيهان** الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذى فيحتاج الى دفعه فللاولى التى فى المعدة الثفل الذى يندفع من طريق الامعاء وللثانية التى فى الكبد البول وهو الاكثر والباقى المرتان السوداء والصفراء فقط من الطحال والمرارة وللثالثة التى فى العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والاخرة التى تصير عرقا وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة مخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المنى ولذلك اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله اى مثل ذلك الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم او ساير الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط **التنبيه الثانى** الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابيه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل ما يتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق فى الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذى شبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات تجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله فى الحيوان الثالثة من الاربع الخادمة الماسكة وهى القوة التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازى وابن سينا وكانه انما اخرها لاخذ الهاضمة فى تقسيمها وبيانها اى يثبت وجود الماسكة فى المعدة احتواؤها الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوى وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعف المعدة لم تحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ ببطوء الاستمراء وبالتشريح نشاهد هذا موجود فى بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام فى المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا فى ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شئ من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما راينا الرقيق الذى من شانه النزول غير نازل والكثيف

الذى ليس من شانه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير شئ وكيفيتها فى الرحم احتواؤها على الزرع الذى هو الولد واطواره بحيث لا ينزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضما من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن فى جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم المنى يقتضى بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان فى الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة فى الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التى هى اغذيتها وبالجملة فلما راينا الرقيق والثقيل اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة فى المعدة على ما مر والمنى فى الرحم والاخلاط فى الاعضاء الذى من شانه النزول لا ينزل ورايناه خلافه اى الغليظ الخفيف الذى ليس من شانه النزول كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم ينزل علمنا ان ثمة اى فى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو فى جذب الغذاء واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التى تفسده وايضا يجد من نزل هذه الكناية اولى ان يجد كل احد من نفسه عند التبرز اذا كان البراز معتقلا وكان فى الامعاء فضل لذاع كان معدته وامعاءه وساير احشائه ينتزع من موضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة مثل ما يعرض له فى الزحير ويدل عليه ايضا القئ من غير اختياره وما يراه ح فى المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء فكذا يدل عليه ساير الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع يدفعها **تنبيه** اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على راى الحكماء بناء اى مبنى على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والا جاز ان يستند الكل اى جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اى ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا وانه اى عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم لجواز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بالة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بالة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص ومساويا فلا تعدد فى هذه القوى الا بالاعتبار وما يقال فى بيان تعدد القوى انا نرى العضو قويا فى احديها اى احدى القوى وضعيفا فى الاخرى منها فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين فى ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف فى العضو لضعف الالة واختلافها لا لضعف قوة فى ذات القوة ثم نقول فى ابطال القوى سيما القوة المصورة كما زعموا ان من تامل فى عجايب الافعال الحادثة فى عالم الطبيعة من النباتات المختلفة الانواع والحيوانات

قد جلب الفلاسفة والاطبا

المباينة الحقايق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك
المتأمل راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التى فطر الناس عليها من الذكاء والميل الى الصواب
لم يعم بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا فى مطمورة الوهم اى فى سجنه بان لا يغلب وهمه على
عقله علم ذلك المتأمل بالضرورة انها اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية لا
يمكن ان يستند الى قوى بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يفرض صادرا عنها سيما ما يحدث فى الحيوانات
من الصور والاشكال والتخطيطات المتناسبة والاوضاع الملايمة فى الرحم وما يفاض فيه من الصور
النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الراى الاصوب وما يراعى فيها اى
فى تلك الامور الحادثة والمفاضة من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول
والافهام وقد بلغ المدون منها اى من تلك الحكم والمصالح كما علم فى الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوان
واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة الاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذى حدس
كامل وعلم ذلك المتأمل ايضا علما ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه انها اى
تلك الافعال المذكورة لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء وما يخفى منها حكيم يتقن افعاله
مطابقة للمنافع التى يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به
الكتاب الكريم فى عدة مواضع فى معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذى
يصوركم فى الارحام كيف يشاء فدل ايراده فى معرضه على انه علم ضرورى يستدل به على غيره هذا هو
الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان فى الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء
اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فايدة جليلة هى ان فيه لمندوحة عن كثير من امثال هذه
التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدأ واليك المآب
تنبيهان آخران على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها **الاول** قالوا ومن القوى
الاربع الخادمة للاربع الاولى تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة
لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف وهى لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء
الرقيقة ولا تحصلان الا بحركة مكانية فتفعل الهاضمة حركتان كيفية واينية وكل واحد من الجذب
والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل
الا بتحريك الليف المورب على هيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال
هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل
هى محتاجة فى افعالها وحركاتها الى الحرارة التى تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها
الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الحركات فى الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل
القوة كما فى المغناطيس واما بالاضطرار الخلاء كانجذاب الماء فى الزراقات واما بالحرارة كما فى السراج

المراد من القوى الاربع الخادمة القوة الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة ومن الاربع الاولى المخدومة الغاذية والنامية والمولدة والمصورة كما مر التصريح فى المتن ابو المعالى

وان كان هذا الاخير راجعا فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان
الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف
لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى حاجة
الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة فى ذلك جدا ثم الجاذبة
لان حاجتها الى التحريك اشد من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك ثم
الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكين للروح والتها من الاعتماد الذى لا بد
منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسرت الحركة وحيث كانت
الحركة فى الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة
المعينة اياها فى التفريق والجمع والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم
بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم كذلك
الدافعة بانها تمنع تحليل الروح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الروح اغلظ كانت اعون وايضا
تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى فى الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة
لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط **التنبيه**
الثانى قد تتضاعف هذه القوى فى بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة
ايضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد يفعل المعدة تارة للاعداد وتهيئة الغذاء لساير الاعضاء
وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وساير ادوات الغذاء وفى المباحث المشرقية
قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد فى المعدة مضاعفة احديها التى تجذب غذاء
البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتى تدفعه
الى الكبد والثانية التى تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع
الفضلات عنها وكذا الحال فى الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة
غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف
جواهرها واما فى المعدة والكبد فتوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام
الرازى ان كان هذا حقا وجب ان نحكم به فى الفم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة
ماساريقا وبالجملة فى جميع اعضاء الغذاء **القسم الثانى** فى النفس الحيوانية
وتسمى قواها التى لا توجد فى النبات نفسانية وهى اما مدركة واما محركة لان امتياز الحيوان
عن مشاركاته فى القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلاثة
النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة
على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهى المشاعر اى الحواس الخمس **الاول** البصر وللحكماء
فيه اى فى الابصار قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثانى فلذا لم يذكره المصنف فى قرنه

النفس الحيوانية وقواها

البصر

لذة اى شرح طبعه

المذهب الاول في الابصار

وعليهما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار بانعكاس
صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستره وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين و انطباعها
في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية رأس مخروط متوهم لا وجود له
اصلا قاعدته سطح المرئي ورأسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون
خروج الشعاع يرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئي في
حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب من النقطة التي
تخرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة زاوية اعظم
وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر كما يشهد به الفطرة السليمة والنفس انما تدرك
الصغر والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها
صغيرا فترتسم صورة المرئي فيه ويرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه
ويرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل
موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت
الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد
القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه رقة
وغلظا الا يرى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر
والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت
فيه بحسبهما ويدل على صحة القول الاول ان من نظر الى الشمس بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض
عنها وغمض عينيه فانها تبقى صورتها في العين مدة ما حتى كانه بعد التغميض ناظر اليها وكذا الى الروضة
الخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه تتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر
لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجد كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع
صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال له اي للبصر في ادراكه اسوة بسائر
الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل ادراكها
اياها انما هو لان المحسوس يأتيها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان
صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله
اي العل ما ذكر نوع من تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد بسبب اخر لا الانطباع
في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس
او الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا يرى انه لا تتفاوت الحال بالتغميض والابصار في
هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر
اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة

احتج النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا
ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنفس الانطباع او مشروطا
به ان لا يبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا نبصر
نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل الكبير
بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى ويعتقد
ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان
حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح
الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على القول بالانطباع
وفي الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فخلطوا على ما لا ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار
واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه
الخرافات وعرضوا علمهم لطعن الطاعنين فيهم كالزاوية السوء للشعاع الجيد القول الثاني انه يخرج من

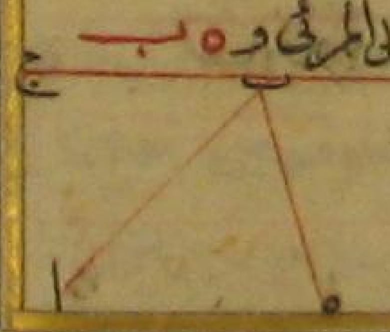
المذهب الثاني

العين جسم شعاعي على هيئة مخروط متحقق راسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل
من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة
الاول ان ذلك المخروط مصمت الا انه مؤلف من خطوط مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد
اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه
البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج
من العين جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة
جدا في طول المرئي وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه
في المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف
امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه
الا يرى انه اذا قرب الوجه منها يتخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها
مع علمنا بان المرآة ليس فيها غور بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن
الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان

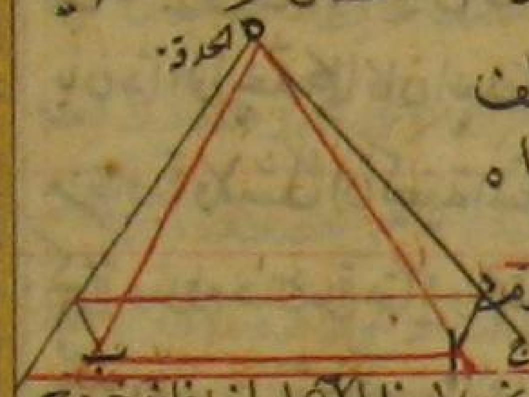
المذهب الثالث

هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر ويبطله اي المذهب الثاني انه اذا كان هناك
ريح عاصفة او اضطراب في الهواء وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين ويتصل
بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان
الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل
من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا نعلم ضرورة ان النور
الذي يخرج من عين البعوض يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور

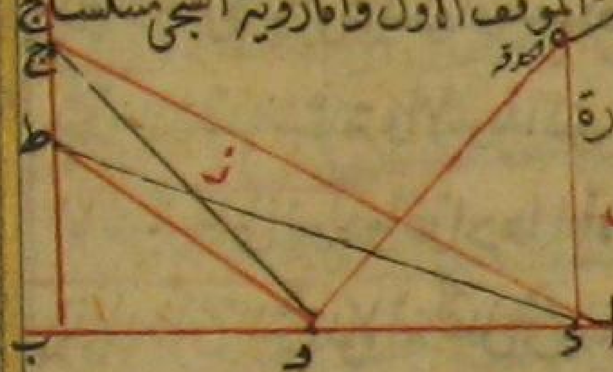
الذي خرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة ان يستحيل ان نقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان نقول نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفيته من الهواء عشره فلابح وان لم يكن هذا جليا في العقل فلا اجلى عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى الجو فبطل القول بالشعاع وبتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة ولا ان تدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفساد بتامل قليل فهذا الذي ذكرنا واني لاتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الاخر اذ ليسا على طرفي النقيض **تنبيه** سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط هنا اكثر منها في الصورة الاولى فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد بينه بعض من عاصر المصنف من محققي صناعة المناظر وانه ينعكس الشعاع البصري ويرجع من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية اعني زاوية الشعاع ولنكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و ج د سطح الماء د ب هو المرئي من سطحه د ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب د زاوية الانعكاس عليه



وهي مساوية للزاوية الاولى ولما تساوتا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا ا ب د ه ب ج والزاوية ا ب ه هي الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان نفرض ه الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي هو الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي البصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف



مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ج د ا وهذا الذي ذكرناه من الانعطاف والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من رؤية الشجر على الشط منتكسا ورؤية العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن لبيانها فانه خارج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة



خفيفة وهي ان نفرض خط ا ب عرض النهر وخط ج ب الشجر القائم على شطه و ه الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د و وعلى ج ب نقطتي ج ط فاذا خرج من ه خط شعاعي الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس الاول الى النقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الاخر الى النقطة ج فيساوي ايضا شعاعية ه د ا وانعكاسية ج د ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كاوتار الآلة الحدباء المسماة بچنك على ما هي في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ساقه ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منتكسا راسه ابعد من سطح الماء غائرة فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من د الى ط ومن و الى ج والا كانت شعاعية ه د ا كانعكاسية ط د ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ج و ب الخارجة عن مثلث ز د و فشعاعية ه د ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية ه د ا الكبرى للعلة المذكورة من زاوية ه و ا المساوية لزاوية ج و ب الكبرى من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ج ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى

المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مقعر الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها فاذا انخرق تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع

جوله كما قرأه مر ذكره وصورة موجودة هناك فمن رامه فلينظر اليه وهي في الورقة السادس عشر من هذا الكتاب

فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتي ه د ا ج و ب صح

الصماخ سوراخ كوش مصادر

يعني ما وراء تلك العصبة هواء محبوس فيما يلي الدماغ

السمع

علم المناظر والمرايا فن على حدة ... شرح المقاصد

الشم

القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع **المشعر الثالث**
قوة الشم وهي قوة مستودعة في زايدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة
تتادى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتخرج ومخالطته للمتوسط من الهواء
بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم اخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب
الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة وايد ذلك
بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة
من مجاوره ولا شك ان كيفية المتاثر اضعف من كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع
كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه مما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما
يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الاخر
كما ذكره بعض المحققين احتج الاولون بوجهين ان الحرارة تهيج الروايح وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير
يذكيها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها
تعدها اي تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة ادراكا واتصافا فلو دلك
انما التاثيرها في الهواء واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او تاثيرها في الالة واعدادها للشم ب التفاحة
تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم تكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرة بل من وصول النفس اليها
وكثرة اللمس فانهما يحللانها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا يحللها والا لم يتفاوت مع الانتشار الشم
وعدمه وهو باطل قطعا **المشعر الرابع** الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة منبثة اذا انتشر في

الذوق

العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن
الالة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان تكون
توسطها بان ينتشر منها اجزاء من ذي الطعم ثم يغوص في اللسان فتدركه الذائقة طعمها فلا فائدة ح
في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة
المحسوس من غير واسطة وان تكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس
بالحقيقة ح هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو
حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة فتدركها كما هي وان خالطها طعم اما
بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين تغير
لعابهم على احد الوجهين ولذلك كان الممرور الذي غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء التفه والسكر الحلو
مر ان مرا اي ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم
لا وجود لها في ذي الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة
والالة الحاملة لها وكذلك ساير الكيفيات فالحرارة انما تعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس
ويشهد به وجودها في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في النار

فوهم مستفاد من انها اي النار لا تحمل ولا تؤثر في غيرها الا بالتسخين اي احداث شبيه لما هو موجود
فيها وعلى هذا لو لم تكن للنار حرارة في نفسها لما سخنت غيرها وهوى هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتامل في
تسخين الحركة للمتحرك مع حرارتها في نفسها والجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها
بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا تستحق الجواب باظهار الخلل في مقدماتها لان مصادمتها للضرورة
كافية في ذلك **المشعر الخامس** اللمس وهو قوة مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما

اللمس

الجلد فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد
المزاج الذي به الحيوة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت
الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا تتاذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة
وكالطحال فانه مفرغة السوداء وكالرئة فانها دايمة الحركة لترويح القلب فلا حس في شيء من هذه
الاعضاء بل في اغشيتها المدرك بها ما يعرض لها من الافات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس
البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان في
حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا **تنبيهان الاول**
منهم من قال ان القوة اللمسية اربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين
الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة
خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الالة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة
الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة
الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه
ايضا اذ ليستا متماثلتين وكل ذلك بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى متعددة
اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد
المذوقات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازي لهم ان يجيبوا
عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على حدة ليتم الشعور
بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا للنوع الذي بين الرطوبة
واليبوسة وكذا الحال في بواقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من
التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه **الثاني** من التنبيهين قوة
الذوق في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق
فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انهما غيرهما اذ لا يكفي فيها اي
في ادراك الذائقة اللمس وحده بل تحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد
من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلايم
من المطعومات التي تستبقي بها الحيوة لتجتلب واللمس خلق للشعور بما لا يلايم ليجتنب وتخصيصه ان

الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد له من قوة
يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهي اللامسة النافعة للمضرة كما لا بد له من قوة جاذبة
للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافات واجبا دون اجتلاب
جميع الملايمات عمت اللامسة البدن قالت الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا ينتقل
من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس آخر لكان
حاصلا للانسان وههنا ابحاث اي بحثان تختم بها هذا النوع اي الاول من الانواع الثلثة احدهما ان الحواس الظاهرة
مختلفة بالقوة والضعف في ادراكاتها وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب قوة المماسة وضعفها فكل ما كان اقوى
مماسة لمدركه كان اقوى احساسا به وذلك اي التفاوت في المماسة قوة وضعفا انما هو للحظ الآلة ورقتها
فما هو اغلظ آلة كان اشد مماسة وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر اذ آلتها النور وهو الطف من آلات سائر
الحواس ثم السمع والتها الهواء ثم الشم والتها البخار ثم الذوق والتها الماء ثم اللمس والتها الاعضاء الصلبة
الارضية فلذلك كانت ملايماته الذ ومنافراته اشد ايلاما ثانيهما ههنا محسوسات مشتركة اي يشترك في
ادراكها الحواس الظاهرة فلا تحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير والاعداد والاوضاع والاشكال
والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه جمع
لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها محسوسة
بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو
محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانا انما نحس بواسطة اللون والضوء والحرارة
والبرودة ونحوها وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون
والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حر او برد او صلابة او لين والذوق
يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من
القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون
بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة
ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان فيه اي في ادراك
بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان تختلف نسبته الى اجسام
اخرى كان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف
من جهته حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة
يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان
اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر
استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد
يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان

آلات الحواس الظاهرة

المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة
فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا
خرج الجواب عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس
بالعرض لا يحس حقيقة لكنه يقارن المحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست
قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة في انه
ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام
السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك
معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية
متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافي كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى
متعلقة بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار
مرئي بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة اولا باللون وبالذات وبالمقدار
ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الامور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا
واما كون الشخص اباعمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية
بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنيي
المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف
بايراد كلمة قد في المعنى الآخر **النوع الثاني** القوة المدركة الباطنة اي القوى التي يحصل بها
الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس **الاولى** الحس المشترك
وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها
فتطالعها النفس ثم تدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها وتنبيهها
اي يدل على ثبوت الحس المشترك ثلثة اوجه **الاول** لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات
كلها بحيث ترتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل ان نحكم
بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان القاضي الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان
اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى تمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احدهما فيهما وليس شيء من
القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا
سنبين ان الجزئيات لا تدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها العقل فلا حكم عليها بل لا بد من قوة
جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينهما ولقائل ان يقول فما قولك في انا حكمنا بان زيدا انسان
ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية
ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا فلم يكن
مدركهما واحدا بطل اصل الدليل وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما

تحقيق في المحسوس بالذات وبالعرض

الحس المشترك

واما الحواس الباطنة فهي ايضا على حسب ما وجدنا خمس وان احتمل امكان غيرها من شرح المقاصد

المراد بالصور الجزئية ما يمكن ادراكها باحدى الحواس الظاهرة وبالمعاني ما لا يمكن ادراكها بالحواس الظاهرة

مهم الجزئيات لا تدركها الا قوى جسمانية

اشرنا اليه اولا لكنه تمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية يرتسم
فيها صورها كلها حتى تصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان تكون اجتماعها
فى قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها فى آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة **الوجه الثانى**
القطرة النازلة نراه خطا مستقيما والشعلة التى تدار بسرعة شديدة نراها كالدائرة وليستا اى القطرة
والشعلة فى الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة فهواى كونهما كذلك انما يكون فى الحس وليس فى الباصرة
لانها انما تدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل فى مكان آخر فقط فهو لا ترتسم بها على
الوجه المذكور فى قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هى النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بالة
معتان فهى قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات ولقايل ان يقول نجوزان تكون ذلك لارتسام
فى القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشئ الاحيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء
الذى لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوزان ينطبع فى الباصرة صورة الجسم فى حيزه وقبل ان تنمحى هذه الصورة
عنها ينطبع فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان فى الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشئ واحد
ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها
الا على الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ما له امتداد فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول
الاعراض فى محالها وهو مما ينازع فيه لان الاعراض متماهية دون الصور **الوجه الثالث**
ما يراه النايم والمبرسم والكامن موجود فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا
مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ
العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة وليس وجودها فى
الخارج والا راها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو اى ذلك المدرك جسمانى لا عقلى لما مر من ان الجزئيات
لا تدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله فى النوم ولان الرائى ربما كان مغموض العينين
فوجب ان تكون حسا باطنا ولقايل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر من انها تدرك الكلى والجزئى
ايضا وامتناع ارتسام الصور التى لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا واحتج الخصم النافى للحس
المشترك بوجهين **الاول** ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى فى النوم فى جزء
من الدماغ ضرورى البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير فى الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير فى
الصغير كما مر الثانى كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان
بالايدى والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نعقل شيئا مما ذكرناه بالدماغ ومنكرهم مكابر
لا نكار ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اى فى الادراك الاحساسى ممنوع وما
ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اى الدماغ ليس آلة جرمية اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما
اقتضاه دليلكم فمسلم اذ لا نزاع لنا فيه **الثانية** من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو تحفظ الصور
المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه يعرف من

الخيال

يرى فى زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها الصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته
اى لامتنع ان يعرف من شئ ء انه الذى رئى فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان ح
فى كل ما يحس به ان يعرف حاله فى المرة الثانية وما بعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع
والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد وابطلت وجود الخيال بوجوه ثلثة **الاول** قوة القبول
غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال قلنا ما تسلم
به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط
بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف تقول القابل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان
مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما تحفظها **الثانى** الحس المشترك حاكم على المحسوسات
كما سلف دونها اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم
قلنا يجوزان يكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار
دون الذات **الثالث** الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة فى الحس المشترك فهى مشاهدة كما فى المحسوسات
الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة فى الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات
عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها
الى ملاحظة النفس وعدمها بان تكون الصور مرتسمة فى قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها
وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها **الثالثة** من تلك القوى هى القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى
الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة كالعداوة الجزئية التى تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه
والمحبة الجزئية التى تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة مدركة سوى
الناطقة قالوا وهى التى تحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التى بينهما ان
كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا
بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوزان تكون الحكم المذكور للقوة الوهمية
ولا للحس المشترك **الرابعة** منها القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى تدركها القوة
الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغن فى اثباتها
بما ذكرناه ثمه **الخامسة** القوة المتخيلة وهى القوة التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى
الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذى رأسين وانسان
عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس
والقوى فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او
فصله عنه سميت مفكرة كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل
كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا
المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف

القوة الوهمية

القوة الحافظة

القوة المتخيلة

في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها
ثم تسخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما وليختم هذا النوع الثاني بابحاث
الاول عرف وجود هذه القوى الخمس الباطنة بتعدد الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات
وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما لما اعتقد وانه لا يصدر عن الواحد
الا الواحد وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والآلات
متعددة او الشرايط فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع اخرى الثاني محل
الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها الاول ثم الثالث اما
الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما من رد على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول لتتأدى فيه
المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهمية والحافظة
هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره على قياس حال الحس المشترك والخيال في
البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه
المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر فتتصرف بالتركيب
والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخير من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول
عليها ان المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس
في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس مثال من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال
وانما عرف محالها المذكورة بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة
به دون غيرها اي دون فعل غيرها من افعال ساير القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان
الامر كذلك **خاتمة** لابحاث النوع الثاني وهي البحث الثالث لكن الكلام الذي نقلناه منهم
في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد
ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول
فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس لوجوه **الاول**
ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئي على انه غير الآخر اي والحكم
بسلب احد الجزئيين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع
انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان
يكون هذه القوة جسمانية اتفاقا فاذن هي القوة العاقلة **الثاني** وجداني بلا اشتباه اني واحد
اسمع وابصر واجوع واشبع وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس **الثالث**
ان النفس مدبرة للبدن المعين فهو اي النفس بتاويل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال البدنية
ولا بد له فيه اي في كونه فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراي
الكلي نسبته الى الكل من آحاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض

وما يقال انها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك منه شرح المقاصد

خاتمة اعلم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر منه شرح المقاصد

خاتمة

دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقية هي مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشخصي
من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي
وللخصم القايل بان النفس لا تدرك الجزئيات وجوه **الاول** نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات
حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس
المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه **الثاني** آفة كل عضو هو محل
لقوة توجب آفة فعله الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا ما ظهر في
الحواس الظاهرة واما في الباطنة فيستفاد بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت في مقدم البطن
الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في مؤخره اختل التخيل دون
الاحساس وهكذا الحال في ساير القوى الباطنة **الثالث** اذا ادركنا الكرة الشخصية مثلا
فلا بد له اي لادراكنا اياها ان ترتسم في المدرك صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين
وحيز لا غير لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا
بد ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية **الرابع** اذا تصورنا مربعا مشخصا على مقدار مخصوص مجنحا
بمربعين متشخصين على وضع معين هكذا ▭ فانا نميز بين المربعات الثلثة ونشير الى وضع كل
من الآخر على معنى اين هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره فلو كان محله اي
محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم
وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان
شيئا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك
الآلات وتدركها النفس بملاحظتها لما ارتسم في الآلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع
وحيز ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات
وان لم تكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا ينفيه شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى
المذكورة اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بنوع مخصوصة لما اختص
بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب
النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على ان لها مدخلا في الحركة
اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة وتنقسم الى قوة باعثة
على الحركة وقوة محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع
وتسمى شهوية واما الدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمد الاعصاب بتشنج
العضلات فتقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي ترخي الاعصاب بارخاء
العضلات فتبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط اي بسط اليد وهذه القوة المنبثة في العضلات
هي المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد هو التصور وبينهما الشوق والارادة فهذه مباد اربعة

النزوع الاشتياق الشديد وذلك هو المعبر عنه بارتحال النفس مع الحبيب قاله الراغب في المفردات

القوى الفاعلة

الباعثة

المحركة

مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس تصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا
بناء على اعتقاد نفع فيها فتريدها ثالثا ارادة قصد اليها وايجاد لها فيحصل الحركة بتمديد الاعصاب
وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذى يثق
بقدرته فلا شوق له **القسم الثالث** من الاقسام الثلثة التى فى الفصل الثالث المعقود لبيان
المركبات التى لها نفس فى النفس الانسانية اى بيان قواها ولذلك قال وقواها يعنى المخصوصة بها
تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى
القوة النظرية والعقل النظرى وباعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للراى والمشورة
فى الامور الجزئية مما ينبغى ان يفعل او يترك تسمى القوة العملية والعقل العملى فههنا قوتان متغايرتان
اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت
او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه
القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الاراء الجزئية انما يكون بضرب من التامل والقياس فلا بد
هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل او قبيح ينبغى ان يترك
فيكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما راى فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات
والممتنعات لا تروى فى كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحاضر لا يروى فيهما ايضا للايجاد او
الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الراى الجزئى تبع حكمها حركة
القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها اى فى النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيئات
انفعالية يتبعها احوال بدنية هى الضحك التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة
الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة
بالانسان فظهر ان النفس تتاثر من قواها كما انها تؤثر فيها **القسم الخامس** من الاقسام الخمسة
التى ينطوى عليها الفصل الثامن من فصول المقصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد وروده
عقيب الثالث فى المركبات التى لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها يصعد الى الجو اجزاء اما هوائية
ومائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف وليس
يختص الدخان كما تعورف فى الجسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار او الدخان ساذجا
بل يتصاعدان فى الاغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الاثار العلوية اما البخار فان قل واشتد الحر فى
الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقى الهواء الصرف والا اى وان لم يكن الامر كذلك
بل كان البخار كثيرا او لم يكن فى الهواء من الحرارة ما يحلله فان وصل ذلك البخار بصعوده الى الطبقة
الزمهريرية التى هى الهواء البارد كما عرفت عقد ببرده وتكاثف فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء
المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان كان
الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد

ولما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء لمصادمته فتنمحى الزوايا عن جوانب
القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير
قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا
وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحتها
من اهل القرية التى كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهو اى هذا البخار الكثير المتكاثف الذى
لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليله اى قليل البخار الذى لم يصل الى تلك
الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ
يعتد به فاما بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر
وقد تكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازى
ان تكون هذه الاشياء فى الاكثر من تكاثف البخار وفى الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما يخالط السحاب
بان يرتفع الحرة وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا وينحبس
ذلك الدخان فى جوف السحاب فيحركه اما فى صعوده بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده او
عند هبوطه للتكاثف اى لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من حركته اى حركة الدخان وتمزيقه
للسحاب صاعدا وهابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك
لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة الممازجة عملا قربت من امزجة
الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل من الحركة
الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفئ سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى
يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ فى المتخلخل ولا يحرقه ويذيب
الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة فى الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب
وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابى عبد الله بن خفيف
قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم تحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه
وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان فى صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط
رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكى بحرارتها وانه اعنى الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك
لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التى تصعدها بخلاف البخار فيحترق الدخان حينئذ
كالشمعة التى تطفأ وتحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل الدخان الواصل الى الشمعة الفوقانية
ويتصل النار التى وقعت فى تلك الدخان بالشمعة السفلانية فيشتعل هذه النار فما كان منه اى من
الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو
الشهاب وما كان منه كثيفا لا فى الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من غير اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق
ودام متصلا لا ينطفئ اياما او شهورا ويكون على صورة ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون

كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان من البخار غليظا
اى كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما يحدث فى الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ المادة
فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد تقف الذوابات ونحوها تحت كوكب
فيديرها الفلك معه مشايعة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر واحد
وهذه الاقسام التى ذكرناها الدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها وتسمى
الحريق وفى المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخانى لزج دسم وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير
ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كانه تنين ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى
الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذا وضع تحت السراج
المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثانى فاتخذ اللهيب الى الفتيلة وايضا نقول فالدخان قد ينكسر حره عند
الوصول الى الكرة الزمهريرية فيثقل ويرجع بطبعه الى الارض او لا ينكسر وح تصعد وتصادم كرة النار
على ما وقع فى النسخ لان نفوذه فى النار البسيطة الغالبة على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر
فيرجع ويرتد لمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرتد بعضا آية
سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل وقد وقع فى كلام ارسطو
ان الريح تحدثه بتحرك هو هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازى والذى يمكن ان يقال فيه
ان الهواء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذى ذكرناه من حال الدخان
فى توليد الريح كان اكثر مبادى الرياح فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما تحدث بهذا الطريق فى الاغلب
فقد تحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطاوعه
ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فتقف
وقد تحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية فينضغط الاجزاء
الارضية بينهما دفعة كانها تلتوى على نفسها وهى الزوابع جمع زوبعة وهى الريح المستديرة على
نفسها والاعصار المسمى فى الفارسية بكرد باد هنا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما
التمانع فلان الريح فى الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل
بعضها ببعض فتثقل ولا تتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما
التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس
وتصعده والريح تجمع السحاب او تهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما
مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة فى عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة من نقطة المشرق والمغرب
والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التى تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب
وتسمى التى تهب مما بينها نكباء وايضا نقول قد تحدث فى الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة كالمرائى
فيحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها اى من تلك الاجزاء الواقعة

الذوابات
الاذناب
النيازك
ذوات القرون
الحريق
كرة النار
الريح
الاعصار
مهاب الرياح

على ذلك الموضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى فى تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل
الذى ينعكس منه شعاع البصر اذا اصغر جدا بحيث لا ينقسم فى الحس ادى الضوء واللون دون الشكل
والتخطيط كما فى المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى
جميع تلك الدائرة كانها مسورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذى يقابل القمر من ذلك
الغيم لان قوة الشعاع تخفى حجم السحاب الذى لا يستره فلا نرى فيه خيال القمر كيف والشئ المرئى على
الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف اجزائه التى لا تقابله فانها تؤدى خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما
يتولد الهالة عند عدم الريح فان تخرقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان ثخن السحاب حتى بطلت
دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تاتى من تلك الجهة
واذا اتفق ان يوجد سحابتان على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدثت هالة تحت هالة
ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه راى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس
وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا
انه راى حول الشمس هالة تامة فى الوان قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما يتم
هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه راى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب
كان غليظا وشوش من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة فى خلاف جهة الشمس وهى
رشية لطيفة صافية وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة
الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة
جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذى يكون من تركيب ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف الوانها اى الوان قوس
قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب فى الوانها وبحسب الوان ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس
منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورايت بعض فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب عال وهو المولى
الفاضل كمال الملة والدين الفارسى برد مضجعه يدعى بطلان ذلك الذى ذكرناه من اسباب الهالة
وقوس قزح لكنه اى ما ذكرناه فيهما راى الجمهور وذكرناه متابعة لهم وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم
ان السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها
وح لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ اخر مظهر له كالمرآة فيظن
ان الصورة الاولى حاصلة فى الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام وهذا
الذى ذكره لا ينافى ما ذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات
فلكية وتاثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال
هذه الحوادث فى الجو يدل على حدوث حوادث فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك
الاتصالات والاوضاع لم يستقم هذا الاستدلال وايضا نقول فالبخار المحتقن فى الارض يخرج القليل
من مسامها وينقلب الكثير لمعونة البرد الذى فى باطن الارض ماء ويشقها فيخرج منها ومنه العيون السيالة

الهالة
الطفاوة
قوس قزح
المياه

اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد كان القايض يجذب الباقي ضرورة امتناع الخلاء فان البخار
الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان يجذب الى مكانه ما تقوم مقامه لئلا تكون خلاء فينقلب
هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزءا آخر قال الامام الرازي وماء العيون الراكدة
يحدث من ابخرة بلغت في قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد
تاليها سابقها وهذا الكلام ينافي ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي ان يعلل السيلان بكثرة
الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل قال ومياه القنى والابار متولدة من ابخرة
ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة
فان لم تجعل هناك مسيل فهو البير وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الابار كنسبة العيون السيالة
الى الراكدة واعلم ان النزح من الابار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيهما لان ثقل الماء الظاهر
تمنع ساير الابخرة عن الظهور فاذا انزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا في ان
هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت ومن الهواء البخاري الذي ينقلب
ماء وهنا كما وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والابار تزيد بزيادة
الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها
بقوة ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتهما ومنه يتكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان مسامها
مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الابار والقنى في ارض صلبة
قلت زلزلتها وقد تخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا نارا لشدة
الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النارية وربما قويت المادة على شق الارض فتحدث
اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق
وهدات فتسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا ما تتزلزل الارض بسقوط قلل الجبال عليها
بتواتر المطر وشدته وايضا نقول تحتبس في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط بخار الكبريت
باجزاء الهواء الرطب وتعتدل مزاجا فيصير دهنا اي في طبيعة الدهن وربما يشتعل بانوار الكواكب
ويضيء ها فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محرقة احتى فاعتبر به وذلك لطفها **تخلص**
لعبارة جامعة وافية ما ذكرناه في الفصل الثالث في المرصد الاول كله اراء الفلاسفة حيث نفوا
القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف الاجسام
بالصور الى استعداد في موادها تستدعي اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف اثارها
الى صورها المتباينة وامزجتها المتخالفة واحالوا كل ذلك في الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة
الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة
الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام
لا في ذواتها بل انما تحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رايهم متوافقة في الحقيقة

متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه تجعل الاجسام
نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فيكون
الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا
المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم
وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من
تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها **المرصد الثاني** في عوارض
الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية **المقصد الاول** في ان الاجسام محدثة وضبط الكلام
في هذا المقام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام مقيسة الى نفس الامر اما ان نقول
بواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية
وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني
انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا
وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة
بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرهما الا الحركات
والاوضاع المتشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية
وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك
متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها
الجسمية بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية
لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا
وابدا وبصورها النوعية بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها
بل لا بد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية
فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه ثم الصور المتشخصة فيها اي في الصورة الجسمية
والنوعية والاعراض المختصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية
كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله
من عنصر اخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار
انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة
بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم
قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو
المبدع الاول ومنه ابداع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل

وكان اخذ هذه عنه من الكتب الالهية ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرا ونظر اليها نظر الهيبة فذابت
وصارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد وارتفع منها دخان فحصل من زبدها
الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف
وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط من كل شيء لحم وخبز
وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث وانما حدث
الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم
من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد
العالم من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القايلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت
النفس بالهيولي لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعلية
العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق او الولوع والا فهو متعد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تحيزت
وصارت الوحدات نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت
سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات
لا تفهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد
لانه ضروري البطلان فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الرأي الخامس التوقف
في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه
ببديهته وهو مذهب جالينوس اذ حكي عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب
عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه
اولاده بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول لنا في حدوث
الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلوب
الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة
كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام
سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة
الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال
لما سيجي اي في المقصد السادس من هذا المرصد واذ لا توجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل
موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض
بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تالفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل
ما هو كذلك فهو حادث وقد مر بيانها اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض
وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من الوجهين
ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث اما قلنا ان

الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا
بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول
والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض بالجسم
في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف بكون ثان لا في المكان الاول
ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فمدعانا انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم
الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السوال على طريق المناقضة كان منعا لا يضر العلل اذ مقصوده حدوث
الجسم واما قلنا ان الحركة حادثة فلوجوه الاول ان ماهية الحركة تنافي المسبوقية بالغير اي ماهيتها تقتضي المسبوقية
لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى
والكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية
وذلك معنى الحادث الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده متفردا
عن التعينات باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا توجد في الازل لان كل جزئي منها منقسم
الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد الا متعاقبة ولا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها
حادثة لجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع
الحركات الجزئية في الازل وح فلا توجد في الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها
هف واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها
حتى ان وجد شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية
لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه
شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في
جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم
قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد يذكر ههنا لبيان حدوث
الحركة وجوه اخر مالها الى ما ذكرنا وانما تختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه
ان لم يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان مسبوقا بالغير
كان الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله
اما الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه
الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية
بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من الازل على ما صورناه
وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعلم خلوه عن مثل
هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا في ابطال كلامهم
من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخلو عن حوادث

متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث
فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد
عرفتها في مباحث ابطال التس وتقريرها هنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان
نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها بمقدار متناه كعشر
دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثانى بالثانى وهكذا
لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزايدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا
مع غيره فيكون الزايد مساويا للناقص هف والاوجد في اجزاء الزايدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء
فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزايدة انما يزيد عليها بمتناه والزايد على المتناهي بالمتناهي
متناه بلا شبهة فتكون الزايدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعنى عدم تناهيهما في
تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا
وقد عرفت الكلام عليه اى على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التس سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال
الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا سابقا وتقريرها هنا ان الحركات تتألف
من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن
لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة التي لا
تتناهى مسبوق اى موصوف بالمسبوقية ليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق ومسبوق بحسب
الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية
معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير فكل سابق
مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق اى المسبوقية ازيد من عدد السابق
اى السابقية بواحد واللازم محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد
وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما تساوى عدد المشهود غير مغنى لازم كاب واحد
له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك
سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله
واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى
معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عايد الى الكون والمميزات امور اعتبارية
مثل كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودى اى موجود قديم
يمتنع زواله وعدمه لم قيل القدم ينافى العدم لانه اى القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان
كان ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سيأتي في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب
الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان
لم يتوقف تأثيره اى تأثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من
عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه
محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى
بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط
او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتس في الامور المترتبة الموجودة
معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم
الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب
واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تحصى في الفلكيات
وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها جايزة فلا شيء من الاجسام تمتنع عليها الحركة واما
الدليل فلان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل
من الاجسام من الحيز ما صح على الاخر ومن ذلك الاخر وجد عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة
ويجوز على كل جزء منه اى من البسيط ما يصح على الاخر فيصح ان تماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس
وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسايط فيصح على بسايطها ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة وبالجملة
فيعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسايط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل
اوضاعها نظرا الى طبيعتها فكذا المركبات لان تبدل اوضاع البسايط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها
ويعلم ايضا بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه
يساره وبالعكس وانكاره مكابرة لا يعتد بها

المسلك الثاني

وهو لبعض المتأخرين
وكالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون
كون آخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكونه متحيزا
بالذات فان وجد له كون غير مسبوق بآخر اى بكون آخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب
ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اى وان لم يوجد له كون غير مسبوق
بآخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى
نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون وانت
خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون
له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون
الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون ثم لو قيل ان
وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا
كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لا نتظم الكلام واما بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم
الكون فبمثل ما بيناه به حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الى لا نهاية له
فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التس ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك

برهان التطبيق ٥٥ ٩٥ ٢٥٧

برهان التضايف ٩٦

[illegible] بطلان التسلسل ١٩٩ ٢٤٩

طرحا لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء
الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث يجوز ان لا توجد اتها مع كونها ازلية
فان الكون الذى ذكر في هذا المسلك لا شك في انه وجودي بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة
والسكون فان لقايل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضى المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه
بشئ منهما في الازل ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم
وفى الخارج هو اى الحركة كون واحد مستمر بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا
وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذى لا انقسام له فى ماخذ الحركة وهو
الذى يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتامل **المسلك الثالث** للامام الرازى ذكره في المحصل
ونسبه الامدى الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التى كانت
فيه باقية ههنا بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او
ساكنا والثانى باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل به حذفا
للمؤنة **المسلك الرابع** له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة
وكل ما تشاركه في ماهيته امور متعددة وسيأتى في الالهيات ان واجب الوجود واحد لا شريك له
في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور الايجاد
الا عن عدم وهو مبنى على ما ذكرنا فى مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازى استناد القديم الى
السبب الموجب كما لم يجوز استناده الى المختار وقد نبهناك على ما فيه فتذكر **المسلك الخامس**
الاجسام فعل الفاعل المختار لما سياتى في الصفات اى صفاته تعالى فتكون الاجسام حادثة
لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اى الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم
كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها
ويحتاج في تعميمها الى نفى المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات
واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه **المسلك السادس** الجسم يقوم به الحادث
وهو ضرورى لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء
والالوان والاشكال وغيرها ولا شئ من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا
يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهى مستخرجة من العلة المادية
ان يقال المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة
وتسلسل اى لزم التسلسل في المواد وانها اى المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا
لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة
والصورة وان سلمنا ذلك ايضا سلمنا ذلك لا نسلم كون المادة قديمة فانه اى كونها قديمة يثبت
بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات

وسنبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة
وقد مر ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازى الى العلة الصورية ان يقال
الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق
الزمانى فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة
التى هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذى هو محل الحركة والجواب منع ان التقدم
بالزمان اى لا نسلم تحقق التقدم الزمانى فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة
فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها
على بعض اعنى التقدم بالذات لا بامر زايد عليها فلا محذور الشبهة الثالثة وهى العمدة عندهم
في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اى تاثيره فيه وايجاده
اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على
شرط حادث مختص بذلك الوقت والا اى وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان
اختصاص حدوث الفاعلية ح بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوى نسبتها الى جميع تلك
الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث
الاول فلا بد له ايضا من شرط اخر حادث ويلزم التس في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة
كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقى في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر
هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد
حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه
حاصلا وهو خلاف المفروض ولا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود
الاثر الذى لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا
قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص
وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا
فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التس في الاسباب والمسببات معا وقد ذكر في الجواب عنه وجوه
والذى يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومى اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعليته
الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح
والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فيتس الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم
لكان الحادث اليومى قديما لا يقال انه اى الحادث اليومى يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر لا الى نهاية ومثل هذا التس جايز بخلاف التس
في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذى
ذكرتموه لا يرفع النقض لان التس في الامور التى ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال

ابداء الفارق لا يرفع النقض

كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل فى الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان تكون حدوث
العالم مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم عن المبدا القديم بتسلسل الحوادث
المتعاقبة كما فى الحادث اليومى عندكم فان قيل ذلك اى تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما
له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا
كمل الاستعداد فاض عليها من المبدا ما هى مستعدة له وما سوى العالم اى ما هو خارج منه ليس له مادة حتى
يتصور توارد الشروط المعتبرة فى حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ذلك الذى ذكرتموه من ان الشروط
والحوادث المتعاقبة انما يتصور فى الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة
وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهى فيما لا يزال الى ما هو شرط اى الى تصور هو شرط لحدوث
العالم الجسمانى فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة لا
تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثانى ترجيح الفاعل
المختار عندنا لاحد مقدوريه على الاخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اى فى ذلك الترجيح الى داع
مرجح ينضم اليه كما تعلم تحقيقه فى مثال طريقى الهارب عن السبع وقدحى العطشان فنقول الفاعلية
حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة
لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب
اما بجواز ترتب الارادات وترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها
فى وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت فى مزال اقدام
الاوهام فى امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اى امكان وجوده لا اول لها والا لزم
الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى وانه يرفع الامان عن البديهيات كجواز الجائزات
واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير البارى فيه اى وكذا امكان تاثيره تعالى فى العالم لا اول له
والا لزم الانقلاب المذكور فيجب ان نجزم بامكان وجود العالم فى الازل من الصانع وهو يبطل دلايلهم
اى دلايل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك
الجود الذى هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات
فى كونه جوادا فوجب قدم جوده والا لزم تعطله والجواب انه اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم
التعطل كلام خطابى لا يجدى نفعا فيما نحن فيه من اليقينيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية
كما فى الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلى لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع
شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته
ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا
المقصد الثانى فى صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم لا يجوز
عدمه لما تقدم فى بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال

جواز ترتب الارادات وترتب التعلقات وحدوث التعلق

لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية

صحة فناء العالم

بجواز فنائه لكونه ماهية من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل اى قبل الوجود
كالعدم بعد اى بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما جاز عليه احدهما جاز عليه الاخر فقد ثبت جواز
الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الايات الدالة عليه لم يخالف فى ذلك احد الا
الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا
اليه فى امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه فى الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما
لذاته او لامر آخر وجودى او عدمى الى اخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالتفت اليه بحل مع جوابه
المذكور هناك محصلا عندك فلا حاجة الى اعادتها **المقصد الثالث** الاجسام باقية خلافا
للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال
باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اى ومن الاشاعرة من
ادعى فيه الضرورة اى البداهة قال الامدى نحن نسلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال
الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين
من ختمناه معه فان اولادنا ورفقاءنا الان هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اى جزمنا ببقائها ضرورة
الا لبقائها فى الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به
اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم ايها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هى امثال متجددة
لم يدرك الحس بقاءها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون الاعراض
قلنا اى لانا نقول لا نم ان ذلك الجزم منا ليس الا للبقاء فى الحس حتى يتجه عليه ما ذكرتموه بل الضرورة
العقلية حاصلة بلا شبهة والضرورى البديهى لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد القطع عند
تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى ومنهم من استدل عليه بانه
لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحيوة اى لم يمكن ان يقال للميت حى وحيوة ميت لان محلهما يجب
ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد
ولارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظايرها اى لم يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة
باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه
فى بقاء الاعراض اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا **تنبيه** على منشأ مذهب
النظام والكرامية وغيرهم ذلك الدليل لما قام فى الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام
فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الامدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر
مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف
فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها
ضروريا اوليا التزم الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على اعتقادهم صورة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا
بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام والمنافرق بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها

الاجسام باقية خلافا للنظام وفى ١٠٦ ٢٥٤

الاوليات مذكورة فى الورقة ٤٠

الدليل مذكور فى الورقة ١٠٥

مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه انعدامها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان تكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فينتفي بانتفاء شرط بقائها ولا يخفى وروده وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية

المقصد الرابع

الجواهر يمتنع عليها التداخل اى دخول بعضها في حيز بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الجزء باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضاد لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل نعلمه بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اى تداخل الجواهر لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وصريح العقل بينا هنة يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا لمقتضى عقله

المقصد الخامس

وحدة الجوهر ووحدة حيزه مثلا زمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حالة واحدة في حيز واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال بعض الائمة في ابانته لو جاز ذلك لم يكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في ابانته تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة لتصور المطلوب في الذهن تصورا واضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس اوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به

تلميذه

هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع الاكثر من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاد ابو اسحق وهو بحث لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظي يرجع الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفى بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول

المقصد السادس

الجسم هل يخلو عن

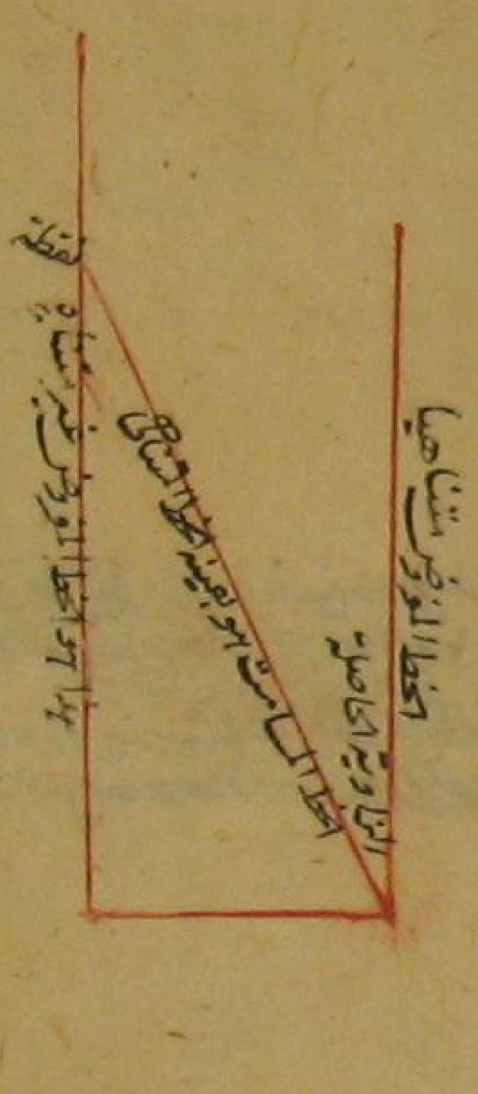
العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم وجوزه بعض الدهرية في الازل وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اى خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة الباقين تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزون في غير الالوان اما المتكلمون اى الاشاعرة فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما يتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة ويرد على هذا الاستدلال انه انما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضدها وموافقة النظام في ذلك اى في امتناع الخلو لهم اى للمتكلمين امر ظاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به ومنهم من احتج عليه اى على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية وعلى بعض الدهرية ايضا حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض وقياس ما قبل الاتصاف لما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعي فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل او الضد بعده عند الاشاعرة وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق ولما كان اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعض المطلوب بخلافهما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار والجواب انه انما الالزام عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحيوة وامتناع وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحيوة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها كما هو عندكم فصور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من اسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه

عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني انه من معلوم الآ و يمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات
اى المعلومات التى يمكن ان يتعلق العلم بها فى نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكن والممتنعات فكذا العلوم
المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى والظاهر
ان يقول فقد انتفى عنه علوم غير متناهية فكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء
كل علم منتف عنه ضد له فيلزم قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال بالمقدورات ونحوها
كالمرادات وانه محال لما عرفت والجواب ان المنتفى عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات
وانه اى ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتبارى وهذا الالزام الذى ذكر انما يلزم من يجعل كل
معلوم الى علم على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتبارى ونحن لا نقول به بل
نجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاد
ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة ان اى بان ضد العلوم المنتفية
التى لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاد على اصله امتناع
اجتماع علمين مطلقا فى محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان كل محل من القلب غير ما للآخر
فلا يجتمع علمان فى محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان
لا يقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم
على تقدير خلوه من العلوم التى لا تتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون
بدلا عما كان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا اسد من جواب الاستاد قال المصنف وانما يصح هذا الجواب
لو امتنع وجود ما لا يتناهى بل لا محالة لم يمتنع وجوده تعالى لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم اتصاف
العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد فى كل وقت من تلك
من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضى ابو بكر بانه قد يكون انتفاء ما انتفى عنه من العلوم التى
لا تتناهى لضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة فى مثل ذلك كالموت
والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد صفة واحدة ما عدا
العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا
اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع خلو اللون
فيه بل له لون ما لكن لا يدرك لضعفه او الزم ان الشفيف الثابت للهواء والماء امر وجودى هو ضد
اللون المطلق لا عدمه **تنبيه** منهم اى من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز
للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا دوران
كل منهما مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين
ممكن ولا قاطع فى شىء منهما **المقصد السابع** الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات
سواء كانت تلك الابعاد فى ملاء كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها

الأبعاد متناهية

ان جاز الخلاء والمراد ان تناهى الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير
متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض
من مبدأ معين خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا بحيث يوازيه فى وضعه الاول اى يكون بحيث لا
يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهى بحركته مع ثبات احد طرفيه الذى فى
جانب المبدأ من الموازاة مائلا الى جهته اى جهة الخط الغير المتناهى فيسامته اى فيصير بحيث يلاقيه
بالاخراج وذلك اعنى حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة
لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهى اى مسامتته اياه بنقطة
لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة
وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذى فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها اى فوقها من جانب
لا تناهى الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما يحصل من زاوية مستقيمة
الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فاحد الخطين هو هذا المتناهى مفروضا على وضع الموازاة
والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان ثمة خطا آخر منطبقا عليه فزال بالحركة
انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويزداد انفتاحه بان يفرض الخط المتناهى خارجا من مركز
كرة موازيا لغير المتناهى ثم تفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين
وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس فى الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية
مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين
فتقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة سارية
فى جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة
مع النقطة الفوقانية يعنى اذا فرض ان نقطة ما هى اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك
لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها قبل
حدوث كلها وفى حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع
نقطة فوقانية بلا شبهة فلا تكون النقطة الاولى اول نقط المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد
هناك ما هو اول النقطة وقد تبين ذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء
سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق يكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا قال المصنف
تلخيصه اى تلخيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اى المفروض المذكور واللازم باطل
لانه يستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجود نقطة هى اول نقطة المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان
يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان توجد اول نقطة المسامتة وهو الامر الآخر
والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهى ما لا يتناهى
ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها

برهان المسامتة



برهان الموازاة

على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحركه الى ان صار موازيا فلا بد

فلا بد من نقطة هي اخر نقطة المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لما مر وسماه برهان

الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع

وجود خط اخر متناه يكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض من الامور

محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعهما محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز ان يكون البعد

الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذي لا يتناهى او يكون

كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما فجوابه دعوى الضرورة اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور

المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك

ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللاتناهي وح واعلم ان الفروض

ما يحكم العقل بجوازه ببديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة

بتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة

وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه علينا منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه

ايضا لا نم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة لعين ما ذكرتم في بطلان التالي اي يستدل به على بطلان

الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى نقطة

هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هي اول

نقطها لان كل نقطة يفرض كذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا

لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهي تكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت

المسامتة معها في ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم الملازمة

لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي استثنى

فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله والا جاء في كل قياس استثنائي يستثنى فيه نقيض

التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي

من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا

وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية

او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان

يوجد به مسامتة لكنهما تنقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتم لامتنع حركة نصف قطر الدائرة

على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها

وهكذا بل امتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ودفعه بعض

الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر

الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي

كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وحصول خط من خط ودائرة من دائرة

نسخة: كالفروض الهندسية من تطبيق خط على خط وفصل خط على خط وادارة دائرة

لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة

الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة

بمسامتة زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقطة المسامتة

في الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا

وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه

غير متناهية اي لا تقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحد منها المسامتة مع نقطة

اخرى فلا يتعين نقطة اولى تقف الوهم عندها ومثل هذا الاشكال ان يقال لو حدثت الحركة

لكان لها اول زمان توجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها وللمسافة جزء اول في الوهم لكنه محال

لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامتة

الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها

الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا ويمكن ان يقال لعل غرضه انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج

فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقطة المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة في الخارج

والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة

المتصفة بالاولية

المناسبة باول النقط وذلك ان نحمل هذا اللازم على هذا المعنى بان نجعل تعين النقطة في الوهم عبارة

عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض الفضلاء

المتأخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم للدلالة على عدم تناهي الابعاد

بان يقال ان اطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود من محور العالم فاذا فرضنا خطا يوازيه

ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه والمسامتة مع النقطة التي فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه

لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لا تتناهى وبعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط

وهذا الذي ذكره مما لا ورود له كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل لانه لا يمكن اخراج خط

الى خارج العالم اذ لا خلاء موجود هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقط تعرض فيه والوهم

البحت الذي لا يساعده العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في

خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة

الوجه الثاني وهو عكس الاول في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة

وعدم الملاقاة واعتبر فيه اخر نقط التقاطع وهو لزيادة تقريره وتحقيقه اي الوجه الاول ان نفرض

خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مايلان الى الموازاة فلا بد في الموازاة من ان يتخلص

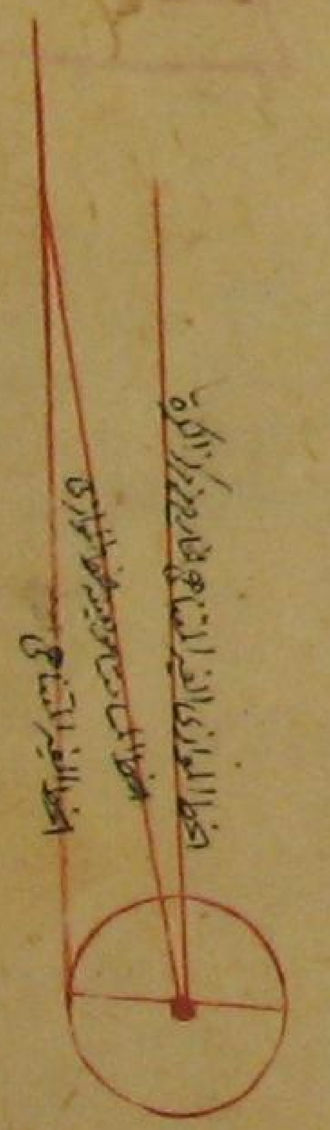
احدهما عن الاخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي

وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص انما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير

متناه مقاطع لاخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لا بد ان يصير الخارج من

برهان التخالص

وليس هناك مسامتة آن وهي مسبوقة فتتعين في الوهم باخرى الى غير النهاية فلو فيه نقطة غير مسبوقة صح



يكونها موازيا للآخر فلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما مرّ ما خوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا
ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض
من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا
ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي
الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما
فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور
بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي يسميه ابن سينا البرهان
السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو
فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اورده
في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع
الجهات كما هو مذهب الخصم ومن جهة واحدة اذ لا يمكن فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة
بقوله ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان
لا تناهي الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا
شافيا بفرض ساقي مثلث خارجين من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما هو تصويره
او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فلا انفراج
بينهما اي الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان لا على نسق فاذا
امتدا عشرة اذرع وكان الانفراج ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا
امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج بينهما ح تكون نسبة الامتداد
الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين
وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية
لكان ثم بعد متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية كنسبة
المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان
نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكور
بجزئية معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال
الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس انا نتمم جسما
على هيئة الرحى وليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان يتمم او لا محيط داير الى ست قطع متساوية ثم
تصل بين النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركز فينقسم ح الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم
منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى تنقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني سعة العالم
بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان



البرهان السلمي

البرهان السلمي المشهور

المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمرات متناهية هي
الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من الستة
كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويي البعد عن المركز ووصلت
بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط
بكل نقطة اربع قوايم وقد قسمت بستة ست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة
لانهما متساويتان لتساوي وتريهما واذا كانت زوايا المثلث متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان
الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان هنا تصويرا وحي يد توضيح لا مكان خروج
خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه هنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا
ستة على ان تكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء فتفرض دائرة لا شبهة في
امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي
قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث
والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد الوجه السادس التطبيق الدال على تناهي
الابعاد من جميع الجهات وطريقته هنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة
قبلها بمتناه خطا اخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة واستحالته ظاهرة
او تنقطع فينقطعان فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين مرة في بطلان الجزء ومرة في تناهي القوة
الجسمانية الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه
ونشير الى نقطة ما من هذا بين النقطتين فنقول هي اما المنتصف ام لا فان كان المنتصف كان ما هنا في الجانب
الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل منه فينطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل
وان لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر ويمضي في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا
تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي
مطلقا وواحد على امتناعه في جهتين واكثر احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء
العالم متميز فان ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان
ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير ذلك والمتميز
لا يكون عدما محضا فهو اذن موجود وبعد تعقوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع
ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وما ذلك التميز الذي ذكر الا توهم وهم محض لا عبرة به اصلا
الثاني ان اي ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه وكل متقدر فهو موجود
وكم والجواب ان التقدر الذي صور لتوهم وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا واقفا
على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم فضاء موجود لاستحالة مد اليد في العدم الصرف
متقدر اذ ما يسع منه اصبعا اقل مما يسع اليد كله وان لم تمكنه مد يده فيه فثم جسم مانع لليد من النفوذ

البرهان الترسي

برهان التطبيق

وعلى التقديرين فثم بعد اما مجرد او مادى والجواب انه لا نم انه لو لم تمكنه من تين فثم جسم مانع لجواز
ان ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى تمكن من البديهة الرابع الجسم ماهية كلية
فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب
ان الكلية وان لم تمنع من وقوع جزئيات لا تتناهى الا انها لا تقتضى الوجود اى وجود شىء من الجزئيات ولا
التعدد فى الجزئيات ولا عدم التناهى فيها بل يجوز ان يكون الكلى ممتنع الوجود فلا يوجد شىء فى افراده او
ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهى فى افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور
خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم محال للادلة السابقة

المقصد الثامن

جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك فى الاحكام واليه الاشارة فى الكلام المجيد
اوليس الذى خلق السموات الآية وقال الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعنى ما يحيط به سطح محدد
الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد وكان المحدد فى جهة منه
فيكون الجهة قد تحددت قبله لتصور وقوعه فيها لا به كما هو الواقع سف والجواب ان الذى ثبت بالبرهان
تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون هناك جهات
غير هاتين الجهتين يتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة منها فان حصر الجهات المتحددة
فى هاتين لم يتم عليه دليل الثانى لو وجدت عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معا كريين اولا وذلك
لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء
سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا تكون الا مع فرجة
والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يملأ ما هو اى تملأ ما بينهما مالئ
ولو اردنا ذكر مستند للمنع قلنا قد يكون ذانك العالمان تدويرين مركوزين فى ثخن كرة عظيمة تساوى ثخنها
قطريهما او يزيد عليهما او زدنا تتضمن تلك الكرة الوفا من الكرات كل واحد منها اعظم من المحدد بما فيها من
الافلاك والعناصر ولا استبعاد فى ذلك فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها من افلاك
الثلثة والعناصر الاربعة بثلاث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس
فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا فى الحقيقة او مخالفة له فيها الثالث لو وجد
عالم آخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد
عرفت بطلانه والجواب منع تساوى عناصرهما وكايناتهما المركبة منهما صورة اى لا نسلم تساويها
فى الصورة النوعية وان كانت مشاركة فى الآثار والصفات كاشتراك نارينهما فى الاحراق والاشراق
ولئن سلمنا الاشتراك فى الصورة النوعية فلا نم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف فى الهيولى الداخلة
فى حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده فى احدهما اى حصوله فى احد الحيزين
غير طبيعى ولا نم ان القسر لا يكون دائما

المرصد الثالث

فى مباحث النفس المجردة واحكامها
شرع فيها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة

الاول

فى النفوس الفلكية
وهى مجردة عن المادة وتوابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركاتها
ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية كما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان باطلان
فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب ومتروك فلو كان
ذلك التحرك الدورى مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشىء الواحد وهو الوضع المخصوص مطلوبا
بالطبع ومتروكا بالطبع وانه مح وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون
ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع فى حالة
واحدة بل يكون الهرب عن الشىء عين طلبه وانه مح بالبديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها اليه
بعينه لا نعلم بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه
بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب
الشىء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية
فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم فى مباحث الاعتمادات ما هو معناه
اعنى ان عديم الميل الطبيعى لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على
الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها فى الجهة والسرعة والبطء
وتوافقها فى المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد
ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثانى وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة
فلان اراداتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية والا
امتنع دوامها اى دوام الحركات الفلكية على نظام واحد دهر الداهرين اى ازلا وابدا لا تختلف ولا تتغير
لا فى الجهة ولا فى السرعة الا يرى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف
وتنقطع فهى اى اراداتها التى ترتبت عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل
كلى يندرج فيه امور غير متناهية ومحل التعقل الكلى مجرد لما سيأتى فى النفوس الانسانية برهانه
والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب فى الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع
معين فان قيل حقيقة الحركة هى التادى الى شىء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا
عبارة عن كون الجوهر فى آنين فى مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اى سلمنا ان الحركات
الفلكية ليست طبيعية لكن لا نم انها ليست قسرية وكون القسر على خلاف الطبع اى ما ليس فيه ميل
طبيعى لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما فى دليله من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة
طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعى يخالف هذه الحركة ولا نم ايضا ان القاسر هناك محصور فى الافلاك
حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها فى بعض يكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه
لكن لا نم ان التخيل لا ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان يكون تخيله اى تخيل

الفلك خلاف تخيلنا فلا تختلف ولا تنقطع بل تستمر ازلا وابدا بعا قب افراد غير متناهية متعلقة
بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما هى متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها
الحركات التى لا تتناهى قلنا قد مر انضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة فى
الاجسام الفلكية سلمناه لكن لا نم ان محل التعقل مجرد وما سيأتى من برهانه سنتكلم عليه هنالك تفريعات
على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة الاول انها مع القوة العقلية التى نسبتها
اليها كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هى تخيلاتها مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها
فان التعقل الكلى لا يصلح لذلك اى لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات
سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد فى وقوعها من ارادة جزئية متفرعة
من ادراك جزئى لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى فى الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية
فى جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثانى ليس للافلاك جنس من الحواس الظاهرة ولا
شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد
وصورها الجسمية والنوعية لا تقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات
المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان تكون خلقتها لكونها كمالا للجسم
ولا نم ايضا انحصار النفع والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم ان صورة الفلك لا
تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفى الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة فحيث
نفاها استدل عليها بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك
احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيهما فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال
انا لا نم انحصار فائدتها فى حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذ يجوز ان تكون
فيها فوائد اخرى وان سلم فلا نم انه لا معطل فى الوجود

المقصد الثانى فى ان النفوس الانسانية

مجردة اى ليست قوة جسمانية حالة فى المادة ولا جسما بل هى لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما
تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول هذا من مذاهب الفلاسفة
المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب وجمع من المتصوفة
الكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفى المجردات على الاطلاق نفوسا كانت او عقولا
احتج اى المثبتون لتجريدها بوجوه خمسة الاول انها تعقل البسيط الذى لا جزء له بالفعل فتكون
مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اى معنى ما من المعانى فان كانت تلك الحقيقة بسيطة
فذاك اى ثبت المطلوب اى تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان
الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل
اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل
شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان

له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثانى وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل
البسيط لو كان جسما او جسمانيا اى لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى الجزء الاخر وانه اى انقسام الحال الذى هو
العلم ينافى البساطة فى المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه اجيب بانه مبنى على
ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم
عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم تمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعقل امر اعتبارى اتصف
به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم اى العلم لحصول صورة المعلوم فمحل اى فالنفس ح محل الصورة
البسيط الذى تعقلته لا للذات البسيط فلا يلزم المطابقة بين الصورة وذى الصورة من جميع الوجوه
فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا يرى الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجى صورتان
عقليتان او اكثر كما مر فى مباحث الحال وان سلم ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة فلا نم ان كل
ذى وضع منقسم فانه بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان تكون النفس جوهرا فردا
كما قال البعض وان سلم ان كل ذى وضع منقسم فلا نم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم
فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع انه لا ينقسم فى العمق وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه
فى العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان
الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اى الحال فى المنقسم منقسم بالقوة كالجسم
لا بالفعل فانه لا ينافى البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط
منقسم عندكم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه
انقسام فعلى ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثانى
من الوجوه الخمسة انها اى النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط لما مر فى مباحثه من ان اجزاءه وجودات
او عدمات الى اخر الكلام والجواب كما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنوع
المذكورة فى الوجه الاول الذى هو اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة
اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها واما الثانى فلان
النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى وضع ولا شك ان الحال فى ذى الوضع مختص
بمقدار مخصوص ووضع معين ثابتين لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع
بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا هف لان المقدر خلافه والجواب
يعرف مما مر اذ لا نسلم ان عاقل الكلى محل له لابتنائه على الوجود الذهنى وايضا الحال فيما له مقدار
وشكل ووضع لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا ويراد منه منع عدم
مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشبح لما له الشبح فى الصغر والكبر كالصورة المنقوشة على الكل ان
وكصورة السماء فى الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة

اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة للكثيرين الا يرى انه يجب تجريدها عن التشخص العارض بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كان مدركها جسمًا او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلًا في جسم واحد وانه ممتنع بالبديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز ان تقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي يعقلهما معًا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد الخامس منها ان نبطل كونها جسمًا تماميًا ثم نقول لو كان العاقل منا جسمانيا حالًا في جميع البدن او في بعضه ليعقل محله دائما او لم يعقله والتالي باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما بمعنى ان الصور الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه محال لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة لمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احديهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها **خاتمة** في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة ولكن المشهور منها تسعة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني للنظام انها اجزاء وهي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى اخره لا يتطرق اليها تبدل ولا تحلل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى اخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب والرابع انه ثلث قوى احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس

التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا من ذلك الذي رويناه لم يقم عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه **المقصد الثالث** في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب اما الاية فلجواز ان يراد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به والما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الاية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان هذا ما ذكرناه واما الحكماء فانهم اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه وقال بقدمها من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم يقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة به ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى آخر وسنبطله وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم تبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا تكون مجردة بل مادية وايضا فقد عدمت بذلك التجزي والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة لكانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث اعم من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان تكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة تزول وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره الثالث يلزم عدم تناهي الابدان والحوادث عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط

فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا
تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار
لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية
وهو محال بالتطبيق والجواب ان شرط امتناعه الترتيب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة
وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها **تنبيه** قال ارسطو كل حادث
لا بد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط حادث فقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما هو المقدر
في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فحدوث النفس من المبدأ المفيض
شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من
المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ
فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه نفس اخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة
بشرطها كاملا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم
ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه يبين حدوث النفس بلزوم
التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم يبين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما
بطريق اخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الاخر او ان استعداد الابدان
للنفوس وتكونها اي حدوث النفوس على وتيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة
النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي فساد هواء او حادثة مستأصلة كالطوفانات او قتل عام
يهلك فيها من النفوس دفعة ما نعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من
الابدان كما نقل من انه وقع حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه
لم يحدث في ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها
فلو كان تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شيء منهما
والاظهر منهما اي من هذين الطريقين الاخيرين يصلح للتعويل اذ لا نسلم لزوم التذكر لاحوالها في
البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني اتذكر كوني في صورة
الجمل ولا نسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس
المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ اعتراضات تعرضنا ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر
منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال لا نسلم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل
المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة
سلمناه لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم انه
اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس وانما يجب ذلك اذا لم تتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال
بانه اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض

قوله المبحث الرابع لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها
جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس من شرح المقاصد ومحله قبل الادراك ليس هذا المحل مناسبة ٢٦
قوله تنبيه لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الالات فعند مفارقة
النفس وبطلان الالات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لم تكن الالات شرطا
في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر
من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات شرح المقاصد

عليه بانا لا نسلم ان علة التمايز اما الذات او غيرها لان التمايز امر عدمي فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل
النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستبعاد لا يجدي نفعا ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد لما يكون بالقابل
وما تقدم في بيانه قد ظهر لك من اله فساد الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن **المقصد الرابع** تعلق
النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه ولا
تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا تعلقها في غاية القوة بحيث
اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها
غنية عما يحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالالات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة
ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان
تتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها
ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت
الى الات تعينها الى اكتساب تلك الكمالات والى ان تكون تلك الالات مختلفة فتكون لها بحسب كل
آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام
وكذا الحال في ساير الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم تحصل لها شيء على الكمال فاذا
حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق
المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه
التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير وانما تتعلق من البدن اولا بالروح
القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب
اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف
كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها
مما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية يشهد بذلك ويفيد اي تفيد النفس الروح بواسطة
التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع البدن فيفيد الروح الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم
نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات
القوى كما مر مرارا **المرصد الرابع** في العقل والمراد به كل موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه
ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد في ذاته مستغن في فاعليته عن الالات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة
الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل لما ورد نص الحديث وقال
بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نوري
ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور
ساير الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في افاضة انوار النبوة كان نور سيد
الانبياء واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول الله تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا بوجه

قوله في القوة متعلق بتوله كتعلق والمعنى قوة تعلق النفس بالبدن كقوة تعلق العاشق الجبلي بالمعشوق

الروح
القلم

المقال الثالثة فيما يتعلق بالمجردات وفيها فصلان اولهما في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وبجعل النفس الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كساير ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان من شرح المقاصد

من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر
اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على
الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل
بالوجود دون الاخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا اذ
لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم
الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعدها وبعد ذلك فيما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر الاول هو
العقل بخصيصه او الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء
القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث في النفس اما الموجد للجسم كالفلك
مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا
لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدر الاثنين في مرتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما
له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا
يسخن اي جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته
على هيولاه ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة ولزم لان وضع الهيولى مستفاد
من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف تاثيرها عليه
فان النفس لا تؤثر الا بآلات جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه ولا احد
جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للاخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الاخر
فلا يتصور كونه علة موجدة للاخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فهو اي الموجد للجسم العقل الاعتراض بناء
على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم
بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الاخر وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة
الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في فاعلية التاثير عن الهيولى كونها غنية في وجودها متشخصة عنها
وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجادها
مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان توجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما
على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة
اليه ممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمناه لكن قد يكون
الموجد نفسا توجد اولا ثم تتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء
وبتوسطه الجزء الاخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول **المقصد الثاني** في ترتيب
الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلثة وجوده في نفسه
ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار

قوله المبحث الثاني في ... يشير الى احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة **منها** انها عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك **و** اما في
جانب الكثرة فالعلم عند الله كيف ولا قطع بانحصار الافلاك في التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة
وان يكون كل من الثوابت في **و** لو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويتشبه هو به بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده **و** انما صير
عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الاخر فتكون العقول الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة
و العاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية
و المراد بتدبير العقول التاثير والافاضة
الكاملة لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان
ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث
مسبوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض
او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبراة
عن ذلك **ومنها** ان كلا من العقول
نوع ينحصر في شخص لان تكثر اشخاص
النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد
وما يكتنفها من الهيئات **ومنها**
كمالاتها حاصلة بالفعل من شرح المواقف

وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها على
هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق
وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي
هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر في هيولى العالم السفلي
المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بسبب ما يحصل من الاستعدادات
المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات
ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فيبطل اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزءا لمصدر الامور الوجودية وقد يجاب
عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات
من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول
الاول ولكن ذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف
الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب العلمية اي المطالب البرهانية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير
المتكثرة كثرة لا تحصى الى جهة واحدة في العقل الثاني مع عمومه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض
التي في عالمنا هذا مع كثرتها الغاية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى
على الفطن المنصف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص انهم خبطوا فتارة
اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من
اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر في
متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك
وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس

الامر **المقصد الثالث** في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم
من ان الحدوث يستدعي مادة الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة
ولبسها صورة اخرى فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه
جهتا قبول وفعل فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ
تشخصه لماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن
لها فهو حاصل بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة يتجدد
استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان والعقول مجردة غير زمانية
الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة عند الشيء
المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة
وغير المغايرة والتغاير الاعتباري كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل

حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة
لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس
انها تعقل الكليات فكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك
تمكن ان يعقل لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فما
لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل مجرد فهو في حد
نفسه يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ نعلم بالضرورة انه لا تضاد في التعقلات
فكل معقول تمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم
عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول
تمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وح فيمكن ان يقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير
في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا
حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للاخر واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل امكن ايضا
ان يقارنها اي يقارن ماهية الغير ماهية المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج
اذ كونها اي حصول ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة
على الاطلاق وصحتها لكان مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطة
ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وح
يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في
العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا
جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في
الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة
تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل
لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا
مانع فيه من تعقله فكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكلما امكن ان
يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان
مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول اخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس
المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتاخرا عنه وهو مح
فاذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج
ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له
كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة الجواب لا نم ان كل مجرد تمكن تعقله
كالباري تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها

غير معقولة لنا فمن اين الجزم بامكان تعقلها ولا نم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل
به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نم ان كل
ما يمكن تعقله تمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات
لا يعم شهادته لعدم تعقله لجميع المفهومات كيف والغير يجوز ان يكون مما لا يمكن تعقله كما اشرنا اليه وان سلم
فلا نم انه اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح
ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه
حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني
فلا نم انه يلزم من جواز المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته اي مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان
مقارنته للعقل مشروطة بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانت المقارنتان اي مقارنة
احد المعقولين للاخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد
في العقل اشتراط الثانية ايضا فيدور وهو اي كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية
الغير في ثالث هو العقل مخالف لحصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الاخر كالعقل فان الاول مقارنة
احد الحالين في محل للحال الاخر والثاني مقارنة الحال لمحله فاين احدهما من الاخر فلا يلزم من كون المقارنة بين
المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون
من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة مطلقا
مشروطة بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس مزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة
الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة
بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله
اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم
من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل اي لكونه
عاقلا وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنعه
اي نمنع الاتحاد لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان
المشروط فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من حيث هي جزئية لانها تحتاج الى الالات جسمانية لتدركها
بها ولانها اي الجزئيات تتغير فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه سيتم
في بحث صفات الباري سبحانه تعالى في مسئلة العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية
او تغير في ذاته وصفاته الحقيقية خاتمة لمباحث العقول في الجن والشياطين فانها ايضا
من الجواهر الغائبة عن حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تتولج في
بطون الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافها بالنوع
مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعها الفلاسفة لانها اما ان تكون اجساما

لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر هي على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب
خارج يصل اليها وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه لوجب ان نرى ولو جوزنا اجساما كثيفة
لا نراها لجاز ان تكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب
ان لطفها بمعنى الشفافية اى عدم اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذى لا لون له على
الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها
لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة
ورقة القوام فان اللطافة تطلق على هذه المعانى فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انه
يشكل بسهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها ورقتها
قوة عظيمة فان القوة لا تتعلق بالقوام فى الرقة والغلظ ولا بالجثة فى الصغر والكبر الا يرى ان قوام الانسان
دون قوام الحديد والحجر ونرى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يستند الى غلظ
القوام ونرى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة كما فى الاسد مع
الحمار قال قوم من النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفس الفلكية وان كانت
مدبرة للعناصر فهى النفس الارضية اى السفلية وهى مختلفة فمنها الملائكة الارضية واليها اشار عليه
الصلوة والسلام اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع فى بعض النسخ بدل الارضية
الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون
المستغرقون فى انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه بشىء اصلا لا للتدبير الاجسام ولا
للتأثير فيها ومنها الجن ومنها الشيطان وغير ذلك فهذه جنود ربك لا يعلمها الا هو وقال
قوم هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من
التعلق وتعاونها على الخير والسداد وهى الجن والشريرة منها تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر والفساد
وهى الشياطين والله اعلم بحقايق الامور.

الموقف الخامس فى الالهيات

التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت فى بعض النسخ المرصد
الاول فى الذات وفيه مقاصد ثلثة **المقصد الاول** فى اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة **المسلك**
الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه
او حدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه
اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل هذا طريقة الخليل عليه حيث قال لا احب الآفلين وهو ان
العالم الجوهرى اى المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى بناء
رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها
تارة با... ان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها وكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة
واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج فى ترجح

وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامة الثانى الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهرى
ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب
فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما
فى الانفس مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال الطارئة
على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور
له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك
والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير
الرابع الاستدلال بامكان الاعراض مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه حيث قال ربنا الذى اعطى
كل شىء خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو
ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام
بماله من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصص له ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول موجد العالم ان
كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور واما التسلسل
واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاولان بقسميه باطلان لما مر فى مرصد العلة والمعلول من الامور
العامة فتعين الثالث وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالآخرة الى اعتبار الامكان
وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا
ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم
الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب **المسلك الثانى** للحكماء وهو ان
فى الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة فان
كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب
والا لزم الدور او التسلسل وفى هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم
او امكانه وما يتوجه اليه من الاسولة والاجوبة عنها فانها سقطت ههنا كما ترى **المسلك الثالث** لبعض
المتأخرين يعنى صاحب التلويحات وهو انه لا شك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب
ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية من حيث
هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة موجودة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت
من ان الامكان محوج وهى لا تكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشىء
على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزءه اى بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك
لان كل جزء ممكن يحتاج الى فاعله فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة
اخرى فلا تكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ يلزم ان تكون الجزء الذى هو علة المجموع
علة لنفسه ولعلله ايضا فاذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه

لان الجسم وهو من العالم مركب من الجواهر الافراد ولان العالم ماهية مقولة على كثيرين مختلفين بالعدد وهو معلوم بالحس وكل ماهية مقولة كذلك فهو ممكن

قوله المسلك الثانى للحكماء غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر قوله لمؤنات كثيرة فى اشعار بان فيه بعض المؤنات السابقة وهى احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر

قوله فيلزم ان يكون الجزء الذى آه وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى

والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب ولا بد ان تستند اليه شئ من تلك الممكنات
ابتداء فينقطع السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع ليس متصفا بالتناهى لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع
ولا جملة بل ذلك انما يتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات موقوف على ثبوت الواجب فاثباته به اى اثبات
الواجب بما يدل على تناهى الممكنات مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اى بالمجموع والكل والجملة
فى هذا المقام هو الممكنات باسرها بحيث لا يخرج عنها شئ منها وذلك متصور فى غير المتناهى اذ يكفيه
ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه
المجموع بهذا الاعتبار الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا
الى غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهى الى حد يقف عنده وان
اردت به الكل المجموعى فلا نم انه موجود اذ ليس له هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتبارى
لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية
اذ الكل هنا عين الآحاد كما فى مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود هنا الثالث ان اردت بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك فى العلة التامة فانها مجموع امور
كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم
الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما على الماهية بل هو نفس الماهية وان
اردت بها اى بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه
ولعلله قلنا ذلك مم ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة
هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى
انه لا يستند شئ منها بالمعلولية الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه
فاذا قطع النظر عنه اى عن الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التى هى المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا
بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذى ذكرتم منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما
من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه
وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم فى مركب اجزاؤه مترتب زمانى كالسرير
مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب
ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما مح قلت الجواب
عن الاول وهو النقض انا قد قيدناه اى الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل نحن نمنع كون
فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا
هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت
آحاده باسرها ممكنة وعن الثانى وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذى صورناه
لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير اعنى العلة التامة

على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان
علته اى علة الجزء لا تكون خارجة عن علة الكل وبديهة الذى ذكرنا من المراد به مقصودنا وهو ان علة
المجموع المركب من الممكنات كلها لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم ح ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه
فهى اما نفسه وهو مح او ما هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهى الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير
التسليم نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علته اولى بان يكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح
هف ولك ان تتمسك فى ابطال علية الجزء بهذا الابتداء ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ قد يكون علة كل جزء
من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل عند وجود الجزء المتقدم لوجد علته التامة وعند
وجود الجزء المتاخر لوجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم
لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتم **المسلك الرابع**
وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة اى لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات
فى الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اى المجموع بحيث لا يشذ عنه شئ من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه
ممكنا مركبا من الممكنات مستقل فى الايجاد بان لا يستند وجود شئ من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون
هو الموجد لكل واحد منها اما بلا واسطة او بواسطة بسببه ايضا يكون ارتفاع الكل ممتنعا اى بالكلية وذلك بان لا يوجد
الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اى وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع
انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك
امتناع عدمه من جميع انحائه بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على
انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث
يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشئ الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء اى عدم
اى واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه
لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات
واجبا وجوده فى حد ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت
ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا
كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود فى الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار
عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المط
ولذلك يقال له خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من
ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده
معتبرا اليها **المسلك الخامس** وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن
مح فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة انحصار الموجودات فى الواجب والممكن اما الاول وهو
انه اذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة

ولاشك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مع اى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات
وهو ظاهر لانه واحاد بر متها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون
موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثانى فهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره
لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق
وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علة وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء
عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لا استتر به المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره
ان الممكن لا يستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان
الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا
لا يستقل بوجوده ولا ايجاده اذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك
واظهرها وقد ذكر مهنا اى فى مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب
عنها لكن حاصلها عايد الى امر واحد وهو ان نوخذ مهنا وفى كل مسئلة تراد مذهبان متقابلان فيرد بينهما
ترديدا مانعا عن الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الاخر فيلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى
دليل الطرف الضعيف من المذهبين او فى دليلهما ان امكن ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليليهما معا
اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليليهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك
لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ولنذكر منها اى من تلك الشبه مع اجوبتها
عدة ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زايدا
عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل
والا لكان وجوده معلول ماهيته لامتناع كونه معلولا غيرها فيتقدم ماهيته عليه اى على وجوده بالوجود
وهو محال كما سلف والجواب ان وجوده نفسه ونمنع الاشتراك فى الوجود الذى هو عينه بل المشترك
هو الوجود بمعنى الكون فى الاعيان اعنى مفهوم الوجود العارض للوجودات الخاصة واما ما صدق عليه
الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غير اى زايد عليه ومعلول للماهية
وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا
او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثانى بط والا لزم قدم
الحادث اليومى او التسلسل وكلاهما محالان والجواب انا لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة
منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اى فى ذات
الواجب لتغير المعلوم الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا متصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد
فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان
محل الحوادث حادث والثانى باطل لانا نعلم بالبداهة ان هذه الافعال المتقنة المشاهدة فى الجزئيات لا تستند
الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير اللازم فى العلم انما هو فى الاضافات لا فى

الذات اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات
كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها واضافاتها اليها فيكون تغيرا فى امور اعتبارية
لا فى صفات حقيقية وانه جايز فى الواجب كما سيأتى ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشا للشبهات
التى تطول بها الكتب وعدد تلك النظر بل تحيرا فى العلوم ولو سعا فى التحقيق والتدقيق عليك بعد
الاهتداء اليه لما نبهناك من الضابطة والا ان توقر من امثاله الا باع رجع بعين خاتمة المقصد
الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله
مسئلة برأسها قال الامام الرازى فى الاربعين كلاما محصله انه لما اثبتنا انتهاء الموجودات الى واجب
الوجود لذاته وان العدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة
على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود
سواها احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخرى فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر
وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما بذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال
لان العدم نفى محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى
من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم
نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صحح باول
كلامهم ثم اشار الى اخره بقوله والمتكلمون لما احتجوا بوجوه اخر عليه اى على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات
ذلك اى قبل اثبات كونه واجبا وعنه اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المط بعد بيان كونه واجبا
غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه المقصد الثانى فى ان ذاته تعالى
مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا
لامر زايد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين
من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقايق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة
وعلى هذا فهو منزه عن المثل اى المشارك فى تمام الماهية والند الذى هو المثل المناوى تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما تمتاز
عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحيية
والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابى على الجبائى واما عند ابى هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات
بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربع تسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شئ لان
المماثلة المنفية هنا المشاركة فى اخص صفات النفس دون المشاركة فى الذاتية والحقيقة فان قيل
المذكور فى الموقف ان الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعين اجيب
بان الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية
المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد ويندفع المنافاة بين

اوقر بعيره اى حمل عليه الوقر وهو الحمل منه

هو المثل المناوى اى المعادى واصله الهمزة لانه من النوء وهو النهوض وكان المعاديين ينهض كل منهما الى الاخر حتى حكى المناواة دشمنى كردن والنهض والنهوض برخاستن

الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه لو شاركه غيره في الذاتية والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة
الاثنينية فان المشاركين في تمام الماهية لابد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز هويتهما ويتعددا و
لاشك ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي
كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مر في اشتراك الوجود من الوجوه
وتقريرها ههنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا نحن
نجزم به اي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود
وايضا فقولنا المعلوم اما ذات او صفة حصر عقلي فلولا ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك
والجواب ان المشترك مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة الحقائق
على ان مآل قولهم الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو امر غير معقول
ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشاؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى
عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد ثبت في غير
هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين
ثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك في العنوان ومن المغالطة اعني اشتباه العارض
بالمعروض منشأ لكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا تنبهت له اي لهذا المنشأ ووقفت على حاله
وكنت ذا قلب شجاع اي يقظان غيور على حرمه التي هي نتائج فكره انحلت عليك تلك الشبه وقدرت
على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اي من تلك الشبه قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به
ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به هو مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز ان يكون
ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا
مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود
دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود
عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل
قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ حينئذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية
الى لا نهاية لها ولا يلزم هذا الحكم فيما صدق عليه فانه يختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه
زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زائدة على الذات
والا لكان المفهوم من العلم والقدرة ومن الصفات الاخر شيئا واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالته
قلنا يكون ما صدقا اي ما صدق عليه العلم والقدرة امرا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما
مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان تحصى فلنكتف بما ذكرناه اذ لا يخفى عليك حالها **تنبيه**
نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي
وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك او في

هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد
سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على
ماهياتها او يقال ذاته وجوده المشترك المساوي لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز
عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجود الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا باطل قطعا
اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات
ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف
ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك
الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث
هل هو زائد عارض لماهيته او ليس بزائد **المقصد الثالث** في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب
الشيخ وابي الحسين والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف
وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة **المرصد الثاني** في تنزيهه وهي الصفات
السلبية وفيه مقاصد سبعة **المقصد الاول** انه تعالى ليس في جهة من الجهات ولا في مكان
من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب
ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه
ههنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات
وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على
العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الجهيمي ان المخلصين من
المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له فقيل بعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازع هنا
القائل راجع الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات المطلوب
وجوه **ا** لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى
الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين **ب** المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدون المكان
والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطلان **ج**
لو كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز
في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها وح
فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص خارجي او يلزم
الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما
الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام
وله اي تداخل المتحيزين مطلقا ممتنع بالضرورة وايضا يلزم على التقدير الثاني مخالطته بقاذورات العالم ح

الفرق بين عنوان الموضوع وبين ذات الموضوع

عن ذلك علوا كبيرا د لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا فاما
ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما بط اما الاول فلانه يكون جزء لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله
عن ذلك واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اى التركيب ينافى الوجوب الذاتى وايضا قد بينا
ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال فى بطلان الثانى لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء
منه علم وقدرة وحيوة مغاير لما قام بالجزء الاخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل
من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال فيلزم تعدد الالهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد
علماء قادرون احياء كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا
لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال فى نفى
المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات فى الماهية فيلزم اما قدم الاجسام او
حدوثه لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام وهو اى هذا الاستدلال مبنى على تماثل الاجسام بل تماثل المتحيزات
بالذات وهو باطل وربما يقال لو كان متحيزا لتساوى الاجسام فى التحيز فلا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب
فى ذاته وقد علمت فى صدر الكتاب ما فيه وهو ان الاشتراك والتساوى فى العوارض لا يستلزم التركيب
احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه خمسة ا ضرورة العقل اى بداهته تجزم بان كل موجود
فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية
وانما ذلك حكم الوهم بضرورة وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان فى تصوره اى تصور
موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلى المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا متحيزين
قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق
افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية
لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك
لا بد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير
متناسبة وابعاد متفاوتة ولا شك فى انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا
لم تؤخذ تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها فى الانسان الكلى موجودة كذلك
وانما قال وربما يستعان فى تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على
وجود الكلى (الطبيعى) ووجود العلم به فى الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها
تتم مع ذلك الاختلاف ب ان كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو اى الواجب تعالى
ان كان متصلا بالعالم فهو متحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو
الطرفان اولا اى الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل فى غير المحسوسات لكنها قد تشتبه
بالاوليات فتحسب انها منها ج انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث
خروج عن المعقول وعما يقتضيه بداهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز فى جهة

والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول د الموجود ينقسم
الى قايم بنفسه وقايم بغيره والقايم بنفسه هو المتحيز بالذات والقايم بغيره هو المتحيز تبعا
وهو اى الواجب تعالى قايم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القايم بنفسه
هو المستغنى عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا فى ذاته والقايم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا يلزم
منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال فى تقريره اى تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات قائمة بذاته
ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر
ه الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وجاء ربك والملك صفا صفا وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة
والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام ءامنتم من فى السماء ان يخسف بكم الارض ثم
دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه ينزل الى سماء الدنيا فى كل ليلة وفى
رواية فى كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وهل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلم
للجارية الخرساء اين الله تعالى فاشارت الى السماء فقرره ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير
المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة
على نفى المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان وجب العمل بهما ما امكن فتأول الظواهر اما اجمالا
ويفوض تفصيله الى الله تعالى كما هو راى من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راى طائفة فنقول الاستواء
الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام
كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض
يمتنع عليه الانتقال ومن فى السماء اى حكمه وسلطانه او ملك من الملائكة موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس
سائر الآيات والاحاديث والعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه
فى ظلل اتيان عذابه والدنو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير المعقول بالمحسوس
والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل
وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما
ظن انها معتقدة له من الاينية الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها
ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التى ذكرها العلماء فى هذه
الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها **المقصد الثانى**
فى انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اى
بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم على
التفسيرين الا فى التسمية اى اطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة

قوله من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الآية الاستواء مشعر بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اى استقر ونحوه والاتيان والنزول بالانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه فى تلك الجهة تعالى عن ذلك ومن فى السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبنى على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل مذكور ايضا فى التفاسير وقد يستدل على التحيز بشيوع رفع الايدى الى السماء عند الدعاء فانها طريقة متوارثة من السلف وجوابه ان ذلك الرفع ليس لان المدعو فى السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة فكما ان الله عز وجل يخصص بعض الامكنة لبعض العبادات كذلك الله تعالى يخصص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء حسن چلبى رحمه الله قاضى ٢٣٣ ٢٧٥

قوله كما هو راى من يقف على الا الله يعنى فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم الآية فى اول سورة آل عمران ابو المعالى قاضى ٢٠٦ شرح المغنى

قالوا هو جسم حقيقة فقيل هو مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم اى من المجسمة من يبالغ ويقول الله على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا ان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الاضداد او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مرجح خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اى احتياج ذاته تعالى في الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وبشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والاحتياج الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما يشهد به البداهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الايات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب الجواب **المقصد الثالث** في انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكماء فلانه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا ايضا عندهم واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه **المقصد الرابع** في انه تعالى ليس في زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان الزمان عندهم مقدار حركة الجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعي متعلق بالان الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اى واقع في احدهما فكلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد يقدر به متجدد آخر فلا يتصور في القديم فان قيل يشير الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى **تنبيه** على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفا يعلم مما ذكرناه انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو راى الحكيم فتقدم البارى سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها وعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين والا لكان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان والا لم يتصف به البارى تعالى وانه اى ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا

انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا

انه تعالى ليس في زمان

نوحا الى قومه وذلك لانه لو لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل ومهنا ابحاث اخر لا يليق بهذا المقام فنطشك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه والمحايل من ذلك اذا دخل فيه الزمان **المقصد الخامس** في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اى في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل اذ ما بالذات لا يزول بالغير والا احتاج اليه اى الى المحل لذاته فان الاستغناء وعدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم ح مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل في شئ فان كان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اى وان لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والاجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة واما التخصيص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم يعترف به ورد ما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كونه متحيزا تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول معناه الاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته تع ولا تحيز هناك **تنبيه** كما لا يحل ذاته في غيره لا يحل صفته لان الانتقال لا يتصور في الصفات والمالهو من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلثة الاولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما يفي بالمقصود فقال وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه اى ببدن عيسى عليه السلام او بنفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وح اما ان يقولوا اعطاه الله تعالى قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابرهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما سنبينه ان لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل

انه تعالى لا يتحد بغيره

اشارة خفية لكن في اتمام الكتاب راى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطايفة
الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لا ينكر ففى طرف الشر
كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة الانسان يعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفى طرف الخير كالملائكة
فان جبرئيل عليه كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى فلا يمتنع ان يظهر الله فى صورة بعض الكاملين
واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة
من الايمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطايفة الثالثة بعض
المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه فى قول النصارى والكل باطل سوى
انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية من ينكر ويقول
لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار
وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التى لا تجترئ على القول بها عاقل
ولا مميز ادنى تمييز **المقصد السادس** فى انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث لا بد اولا اى قبل
الشروع فى الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات من الجانبين على شىء واحد
فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد فيقال له متجدد ولا يقال له حادث
فلنذكر اقسامه ١ الاحوال ولم يجوز تجددها فى ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية
فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدى فى ابكار الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول
اختلف المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية
واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات فى ذاته تعالى ٢ الاضافات اى النسب ويجوز تجددها اتفاقا
من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه ٣ السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف
البارى تعالى به امتنع تجدده كما فى قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب تمتنع تجددها
والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فيتجدد له صفة
سلوب بعد ان لم تكن اذا عرفت هذا الذى ذكرناه فقد اختلف فى كونه محل الحوادث اى الامور الموجودة
بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء وارباب الملل وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال
قايم به اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقالت الكرامية يجوز ان يقوم
به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج البارى اليه فى الايجاد اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا
فى ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن تخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تعالى مستندا
الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فمستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين وفسروا
على انه اى الحادث انما يقوم بذاته تسمى حادثا وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا
فى اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة ١ لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة
فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى فان القابلية

اذا لم يكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول
للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية
بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى وما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض
له وايضا فلكون القابلية على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات اذ لا طارية على الذات فتكون صفة
زايدة عليها عارضة لها و لا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كان قابلية القابلية لازمة
للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة فيلزم التسلسل فى القابليات المحصورة بين الحاصرين وهو محال
واذا كان القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا
القابلية وهى اى ازلية القابلية تقتضى جواز اتصاف الذات به اى بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية
الا جواز الاتصاف به اى بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا
فصحتها ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا محال ٢ من تلك الوجوه صفاته
تعالى صفات الكمال فالخلو عنها نقص والنقص عليه تعالى محال اجماعا فلا يكون شىء من صفاته حادثا والا
كان خاليا عنه قبل حدوثه ٣ منها انه تعالى لو يتاثر عن غيره ولو قام به حادث لكان ذاته تعالى متاثرة عن الغير
ومتغيرة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتم من لزوم القابلية للذات هو
ازلية الصحة اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث
ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية
الامكان يغاير امكان الازلية فلا يستلزمه كما فى الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه فى احكام الاخر
وايضا ما ذكرتم منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله فى وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف
فى الازل بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال
فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم
لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية فانها
صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل والتاثير فانها
ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب
عن الوجه الثانى بان يقال لم لا يجوز ان تكون ثمة صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها
واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينفك عن
الكمال الممكن له الا الى كمال آخر يعاقبه فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة
واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه وانما الممتنع
هو الخلو عن كل كمال ممكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم فقد كمالات
غير متناهية فكان فقده اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا
وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راى المتكلم

كما سيشير اليه المصنف ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بانه تغير عن عدم حصول
الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحوادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك
انه لا يتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت ان محل الصفة الحادثة تحصل
في ذاته من فاعل غيره فلم ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون حصوله في ذاته مقتضى
ذاته اما على سبيل الايجاب كما ذكر من الترتيب والتلاحق واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات
في اوقات مخصوصة يوجد الحادث في ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد
الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات
الاولى ان كل صفة حادثة مثل الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن شيء وضده الرابعة
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلث الاول من هذه المقدمات مشكل اذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال
بها والرابعة اذا تم الدليل الثاني واندفع تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه ثلثة ١ الاتفاق على انه
متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب
حدوث هذه الصفات القايمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اي تعلق ما ذكر من الصفات فانه اي
ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذا الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته
لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة ٢
المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير
مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة الازلية وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة لذاتها
فلا يلزم الصحة ٣ انه تعالى صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما به
بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم
صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه اي في قيام
الصفة الحادثة بذاته وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن
المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين
يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاؤه وكلاهما عدم بعد
الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية
والقبلية المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في
الاضافات وهو جائز كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهي او يرتفع
وكذا مراد ابي الحسين والجبائية وهو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية تجدد او نقول هؤلاء ذهبوا
الى تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية

والقبلية ونظايرهما فانها اضافات لا وجود لها تتمة على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم
الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما
القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه بنفسه ويجوز في تعلقه المقصد السابع اتفق العقلاء
على انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم
مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظايرها فانها كلها
تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فنفاها المليون واثبتها
الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان
ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان تكون لذته اقوى اللذات ولذلك
قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول لذاته تعالى والجواب لا نم ان اللذة نفس الادراك كما مر وان كان
سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل
وان سلم قبول ذاته لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كما
ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطنة سليمة المرصد
الثالث في توحيده تعالى لوزده عن سائر التنبيهات اهتماما بشانه وهو مقصد واحد وهو انه
يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين
١ لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في
تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اي تركب هوية
كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز واللازم باطل اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو
اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ لا يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو
فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطلوب الجليل
وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين
امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب ولما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما
تقدم ٢ من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع
التعدد في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين فلانه لولاه فاما ان يستلزم التعين
التعين الوجوب فيلزم تأخره اي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته واللازم باطل
لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا يقتضي
شيء منهما الآخر فيجوز الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى تلازما لاجله
فيجوز الوجوب بلا تعين واللازم باطل اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون

قوله ويجوز في القسم الثالث مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لا انها يجوز التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية في عدادها ولا يجوز التغير في بعضها كما مر واعترض عليه آه

مطلب برهان التمانع

ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون الوجوب
ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما
علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا يمتنع
وجود الاهين مستجمعين شرايط الالهية لوجهين انه لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات
اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة
بين كل مقدور وبينهما فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه بط لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين
واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد محالين اما وقوع مقدور
بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح ٢ من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او
يمتنع وكلاهما مح اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح فيلزم اما وقوعهما
معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما معا فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مراديهما وايضا
يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الاخر لا قادريته عليه فاذا امتنع كل منهما
فقد حصل مرادهما معا هف وايضا واذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال
وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون
الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به هو لذاته
يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة
الاخر وارادته به فيكون هذا عاجزا فلا يكون الها ف لانه خلاف المقدر وقد علم انه يمكن اثبات الوحدانية
بالدلايل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم
لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها
على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما
هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا
بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو
الظلمة وفساده ظ لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى
المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل
الشر اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا بمعنى انه يوجد
خيرا كثيرا وشرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما
ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم منه هذا المعنى الذي اشرنا
اليه فلا يفيد ابطاله اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع
شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان
كما ذكرتم ثم نعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مالا ولكن اقناعا **المرصد الرابع** في الصفات

قوله وللمقدورية الامكان الظاهر انه معطوف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم والتقدير والمقتضي للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان انحصار القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والا فخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليه الاستدلال اذ يكفي ان يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلول اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان وكذلك ان تقدر المبتدا اي والمصحح للمقدورية الامكان كما يشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية حسن چلبي رحمه الله

الوجودية وفيه مقاصد ثمانية **الاول** في اثبات الصفات لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة
دون اخرى ذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته
فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة وذهب الفلاسفة
والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزايدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا
ساير الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق عليه شيئا ومنهم من لم يجوز
خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي في كل مسئلة مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا
اليه بوجوه ثلثة ١ ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهي قياس الغايب على الشاهد فان العلة والحد
والشرط لا يختلف غايبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغايب وحد
العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه
فيمن غاب عنا وقس على ذلك ساير الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف
والخصم اي الغاير كما وقع في كلام الامدي قايل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغايبا فان
القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغايب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغايب
وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد منع
ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها في الشاهد بل الثابت فيه يقينا هو العالمية والقادرية
والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه ٢ لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته
لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى ساير الصفات
بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته
واذا بطل كونه نفسا ولا مجال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر لانه لا يفيد الا زيادة
هذا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما الزيادة ما صدق
عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورا اي مفهوم الوصف والذات
بحقيقتيهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الاخر اي الذات عليها حصل المط وهو زيادة
الوصف على الذات ولكن اني ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه ٣ لو كان العلم نفس الذات
والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموا لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا
وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعي انها عين الذات وهذا الوجه من نمط الاول
اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات
لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشيء وحقيقته فان **قلت** كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف
والصفة يشهد لمغايرته لصاحبه وهل هذا الكلام مختل لا يمكن ان يصدق به كما في ساير القضايا المخيلة
التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة لنا الى الاستدلال على بطلانه **قلت** ليس معنى ما ذكروه ان هناك

قوله في المرصد الاخير آه حيث قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا حسن چلبي

قوله كما وقع في كلام الامدي اشارة الى انه الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة قوله والارادة فيه لا تخصص اي لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا حسن چلبي رحمه الله

ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم
بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته مؤثرة
بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات
متحدة بالحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها
وثمراتها من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان صفة زايدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة
لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب انا لا نم بطلانه
وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة ا اما من ان اثبات القدماء كفر وبه
قد كفرت النصارى والجواب انا لا نم ايضا ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات
قدماء ٢ عالمية وقادرية واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال
ليست امرا وراء قيام العلم به فتحكم بالنصب على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة
قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا تكون
محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك
لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا
اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها
محتاجة الى الموصوف فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي ٣ صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زايدة
به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم
باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزايدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا وهو المتنازع فيه بعينه وان
اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم بينوا لزومه لما ادعيناه وملخصه ان
المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني دون
الاول لكن يتجه ان يقال تاثيره تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل في صفاته
وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالنسبة
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

المقصد الثاني

في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته
بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على
النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكر الفلاسفة القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان
واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو
متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته

قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة
من كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دايم الوقوع ومقدم الشرطية
الثانية بالنسبة الى وجود العالم دايم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك
بسبب الغير لا ينافي الاختيار ملا جلال

قوله ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود
العالم دايم الوقوع وذلك لان مشية الفعل
الذي هو الخير والجود لازمة لذاته تعالى الذي
هو الخير والجواد المطلق كلزوم سائر صفاته
قوله وصدق الشرطية لا يستلزم صدق
طرفيها اشارة الى دفع ما يتوهم ان كونه تعالى
قادرا بالمعنى المذكور ينافي عدم صدق مقدم
الشرطية الثانية لان صدق الشرطية يكون
بصدق طرفيها ووجه الدفع ان صدقها ليس
بصدق طرفيها بل قد تصدق مع كذب طرفيها
كما في قولنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا
مما تفرد به المصنف حسن چلبي

كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب
صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى واشار المصنف
الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة
اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان
هذه اللوازم كلها دليل على بطلان الملزوم واما بيان الملازمة فهو انه اي على تقدير كونه موجبا اما ان لا يوجد
حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث الموجود الى مؤثر
موجب او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم
ينته فهو الامر الثالث منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات
حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا
بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف
عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة من القديم الذي يوجبه بذاته
واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني لما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث لما مر
في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح
من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه في وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله فيل هذا الدليل برهان
بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان
الباري موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب
القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك
الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط اخر حادث ويتسلسل اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او
مجتمعة وكلاهما ممتنع واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم بان يتبين
ا ان يتبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن الباري على تقدير كونه موجبا
قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب الباري قدم
الحوادث وان يتبين مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن
ان يصدر عنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا
الى غير النهاية واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة
الى ما لا نهاية له بذاته تعالى تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا
شرط لم الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام
كما عرفت ٢ من الطريقين ان يتبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية
محفوظا استناده كذلك كحركة دائمة اذ على تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا
مفيضا لوجود الحادث اليومي على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك

الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا
ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار
استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في حدوث الحوادث عن المبدأ القديم
واذا لم تجر هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير
واسطة قديما فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان تقول ذلك البرهان البديع لا يتم
ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته وصفاته او جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الامر
الرابع اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز
استناد الحوادث الى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن مؤثره الموجب
التام لان مؤثره اما مختار مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف تاثيره فيه على شرائط حادثة
غير متناهية قائمة بذاته تعالى وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليق بان يسهل عليك ذلك اي بيان الامور
المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله تعالى فبما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان
او المسلك الخاص بالاجسام مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية
فبالبرهان التطبيقي احتج الحكماء على الايجاب بوجوه كثيرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله الاول لانه
الذي يعولون عليه وبه يصولون وتقريره ان يقال لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة منه باحد المقدورين
لكتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال والالوان اما ان يكون بلا مرجح وداع
فيستغني الممكن عن المرجح لان نسبة ذات القدرة الى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته وانه
يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان المؤثر
ح مستجمع لشرائط التاثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر
حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم واما لا اي وان لم يكن بلا مرجح بل يحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب
الفعل والا لزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح اخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب
نختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو لذاتها لا لامر خارج وليس يحتاج تعلق الارادة المختار باحد مقدوريه الى داع
كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم اذ كلا فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر
لاحد مقدوريه على الاخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر فيه اذ بينهما بون
بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجح بلا
مرجح اي بلا مؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا يرى ان البديهة
العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع
الاول ومن ثم نرى جمعا يجوزونه وربما نختار ان تعلقها لا لذاتها ويقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا
ينتهي الى الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح اخر ليتم وقد عرفت ضعفه لما مر من ان الاولوية
التي لم ينته الى حد الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا مم والما يلزم

ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر
الذي هو مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون
غيره بلا سبب مخصص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة
الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف
فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هنا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره
ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت
معين وان التغير في صفاته ح فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل
بالاختيار الا ان المصنف اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا
الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وح فاي فرق يكون بين الموجب والمختار
قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي
اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات
ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بل الامر الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الاخر
عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والالة
والمصلحة وزوال المانع كلما يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا
وجب الفعل فلا فرق بين القادر والموجب في ذلك بل في ان شرائط التاثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا
ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تاثير المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ الكل ما سواه فان ذاته
يمتنع عليه التغير فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته
وارادته وتاثيره المتفرع على ذلك التعلق فان قيل هنا وجه ثالث لهم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى
الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة اصلا والعدم نفي محض وانه لا
يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وح لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا
لا نم ان العدم نفي محض وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول يستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند
الى وجودها ولئن سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان
شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم
يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد
العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا **فروع** على
اثبات القدرة كما هي عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الذات قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى
قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي
صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل
الحوادث وهو باطل واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر

حدوث القدرة القائمة بذاته تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو محال
٢ انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما
بالقدرة او بالايجاب وكلاهما محال اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم
واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو
تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه
ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد
لما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مبني على ان الواحد
الموجب لا يصدر عنه الا الواحد ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان
تكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان تكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب
لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ما ذهب اليه مثبتو الصفات ٣ قدرته تعالى غير متناهية
اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثم اذ القدرة بحسب ذاتها
من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه
ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا
فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلثة التفريعية مطردة في
الصفات كلها فلا تكثر فيها يعني ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية ذاتا
فصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات
اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناهية بالقوة كما في القدرة وعلى هذا
فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار **تنبيه** القدرة
صفة زائدة على الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد احتج المعتزلة على نفيه
بوجهين ١ القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله
بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام لان
علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان
القبح حكم واحد وقد عللتموه تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة التأثير
معللة عندكم بخصوصيات المؤثرات وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول
لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة تكون تلك الصفة علة لعدم
صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك
الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها ٢ القدر في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغايب
ان كان القدرة مثلها اي مثل احدى القدر التي في الشاهد لم تصلح قدرة الغايب لخلق الاجسام
كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب
منع ان تخالفها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر
البحث الثاني في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعلوم
لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض لمقدوريته تعالى دون بعض كما يقوله
الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة عن تعلق
القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون
نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد لايضاح تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة
الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون
ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم
قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة كما سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون
فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والباقي صادر
عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به
في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابئة قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك
هي المدبرات امر في عالمنا هذا لدوران الحوادث السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر
وجودا وعدما مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاع بعضها الى بعض والى السفليات
واظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الاربعة وما يحدث فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب
الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة
والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف كما في التوأمين احدهما في غاية السعادة والآخر
في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر
درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان
البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر في الوجود الا الله تعالى كيف ونقول لهم ما ابتنوه
من الاحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية في الماهية
فلا يمكن جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما
بحتا وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض الدرج شرفا
وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات
محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي تدعونها لما ذكرناه والا بطل

قوله وان كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا اي ما يتعلق به بالتعلق الانجيزي واما ما يتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقين فيما سبق حسن جلبي

معنى عدم تناهي قدرته تعالى ان تعلقها لا يقف

لا زمة في جميع الصفات

قوله مطردة في الصفات كلها ليس المراد باطراد الاحكام الثلثة التفريعية في الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحيوة صفة حقيقية عارية عن التعلقات فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة جارية فيما هو سلب التناهي والى اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتنوعة حسن جلبي

قوله في صفة غير موجودة في القدرة القديمة ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق اذ المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها وجودها فيما يشبهها ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج حسن جلبي

عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ٢٢٦

لما فرغ من البحث الاول الذي هو في اثبات قادريته شرع في البحث الثاني الذي في عموم قادريته تعالى

قدرته تعالى تعم سائر الممكنات

قوله تعم سائر الممكنات اي الجميع يعني كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا موثر فيه سواه وان توقف تأثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده المحل لامتناع قيامه بنفسه سيجيء في مباحث التوليد ان الاحتياج في الحقيقة للعرض لا لانه سبحانه محتاج في ايجاده الى شيء فلا محذور حسن جلبي

المخالفون في عموم قدرته تعالى

المنجمون والصابئة منهم

قوله وتأثير الطوالع فان الكوكب الذي هو البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال كان المولود في الشقاوة كذا قالوا

الدوران لا يفيد العلية

قوله كما في توأمين قد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوأمين يخالف مادة الآخر في الاستعداد على انه قد يمتنع الاتفاق الذي ذكره حسن جلبي

استتب الامر تهيأ واستقام منتخب

علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط تحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات المختلفة
المشاهدة والمرصودة منها تقتضي تحركات مختلفة على اوضاع متفاوتة بكون حركة كل منها وحدها
متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية
لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والافلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف تثبت لها
احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة
بالثوابت المتخالفة في الطباع والحكم في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بقرب
كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف
اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك
الاطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم وان امكن ان تكون فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف آثار السيارات
بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان
كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام
والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان ينتقل الاحوال
من بروج الى اخرى وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك
يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني بطلان
الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم قالوا
انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا وشريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب
انا نلتزم التالي فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها فاما لا نطلق عليه لفظ الشرير كما لا نطلق
عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد الامرين اما لانه يوهم ان يكون الشر
غالبا في فعله كما يقال فلان شرير اي ذلك مقتضى خيره اي طبيعته والغالب على خيره اي دأبه وعادته
واما لعدم التوقيف من الشرع واسماء الله تعالى توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتابعوه
قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزهه تعالى
عنه والجواب عنه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه
اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك
لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه قالوا لا يقدر على مثل فعل
العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه خال عنهما
او مشتمل على متساويين منهما والكل ممتنع منه تعالى والجواب انها اي ما ذكرتم من صفات
الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله
تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف
بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا

اما ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات
المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر
افعاله المنزهة عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت
الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك الفرقة
السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى
فعلا من افعال العبد يوجده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان او وقوع
احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه لان افعال العبد مقدورة لله تعالى اذ قدرته تعالى اعم
من قدرة العبد ولا يتصور بينهما معاوقة كما يتصور في قدرة الهين لانا نقول معنى كون قدرته اعم تعلقها
بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء قطعا فيتقاومان فيه والجواب
انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع الى ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فتساويهما في هذا
المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد ولا يلزم من
ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية

المقصد الثالث

في علمه تعالى

في علمه تعالى وفيه بحثان الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه
شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكر لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف فالمتكلمون
فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه خلل ومشتمل على حكم ومصالح
متكثرة وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس
وتامل في ارتباط العلويات بالسفليات سيما اذا تامل في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها
واعطيت من الآلات المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه
التي قد كتبت عليها المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وينبه
عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة فوائقة علم بالضرورة
ان كاتبه عالم ولكن لك ان تمنع خطا منتظما مناسبا للمقام من شخص يفضي الى الجزم بانه عالم فان قيل
المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فمم ان فعله تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات
العالم وجزئياته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه
او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء
كان مؤثره عالما اولا كاحراق النار وتبريد الماء او امر اتفاقي فبينه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل
ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل تلك البيوت المسدسة المتساوية
بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات
فرج كما يقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق
اهل الهندسة وكذا العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي

بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن
ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي يتحير فيه العقول ولا تهتدي الى كل ما فيه من المصالح والمنافع
ولا شك في دلالته على علم الصانع ويوضحه ما ذكرناه في مثال الكتابة والخطابة اذ لا يشترط في الدلالة
على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل
على علم والجواب عن الثاني انا لا نم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما
بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ لذلك الفعل المسلك الثالث انه قادر لما مر وكل
قادر فهو عالم لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل
قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا
واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير منه لان حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نم الملازمة
اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوز صدور كثير عنه واما من جعل
النوم ضد القدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم في اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول انه مجرد
اي ليس جسما ولا جسمانيا كما مر في التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا فيما سلف على
المقدمتين الثاني انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية
المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن
ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه اي لجميعه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول منع الكبرى القائلة بان كل
مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذي تمسكوا به قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثاني انا لا نم ان
التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انكم تعنون
بالتعقل ذلك المعنى الذي عبرتم به ولكن من اين لكم ان الحالة التي نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك
الذي ذكرتموه لا بد له من دليل سلمناه اي سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين
الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها
مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها سلمناه اي عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول والا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشيء علم لازمه
القريب الذي هو معلوله واذا علمه علم البعيد ايضا لانه معلولها نعم يلزم ذلك اذا علم الشيء الذي
هو علة وعلم انه علة له اي للشيء الآخر الذي هو معلوله فعلم انه موجود فعلم انه يلزم من وجود العلة وجود
المعلول فح يعلم وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده
ولا يدل على ثبوت المعلوم الآخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم **تكملة** مسلكا
المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات
صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا

علما كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول او علم بعلته كما استفيد من الثاني يعلم علما كليا
فان المعلوم ماهيته لنا اما وحدها كما في المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا كما في المسلك الثاني والماهية
كلية وكونها معللة بكذا كلي ايضا وتقييد الكلي بالكلي مرات كثيرة لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده بمرة
واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها
الصادرة بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير
في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان
الجزئيات معلولة كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم لموانع يمنع اطرادها
وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية **البحث** الثاني في ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة
والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات وانما قلنا بعموم
للمفهومات لمثل ما مر في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماتها
ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها والمخالف في هذا الاصل ايضا
كما في القدرة فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون
الا بين شيئين متغايرين بهما طرفاها بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه مح اذ لا تغاير سلمنا والجواب
منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي تقتضي
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم
والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال سلمناه
اي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية
فان التغاير الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم
التغاير بالذات لا يقال ذلك اي علمنا بذواتنا جائز للتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان
تركيبا خارجيا او ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته
لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه
النقض به لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب
اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا جزئيه فيكون العالم غير
المعلوم لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين يثبت التغاير الاعتباري
المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا الثانية من طوائف الفرق من قدماء الفلاسفة
انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه

وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه عالم به فان الفرق بين العلم بشئ

العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم بشئ واحد العلم بامور غير متناهية وهو مح لانا نقول

المدعى لزوم امكان علمه تعالى به اى بانه عالم وذلك مما لا خفاء فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به

بالضرورة والاجماع ان يكون احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة

بالدلائل القطعية ولكن لا يمكن ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة

واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا

الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي جارية فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان

التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا قد مر ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة

من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشئ غير العلم بغيره اى بغير ذلك الشئ من الاشياء

الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم به ح عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا

للعلم بشئ اخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة محققة غير متناهية من العلوم

بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك مح بالتطبيق والجواب انه اى ما ذكرتم من كثرة العلم كثرة في الاضافات

والتعلقات وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب

معلوماته وذلك اى تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من

تلك الفرق من قال انه لا يعقل غير المتناهي لان المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز اوصفة توجبه

ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان له

حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه والجواب من وجهين

الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي

ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر واحد

عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي

لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولهذا اتجه ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول

باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي

تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا منازعة فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميز آحاد

المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الاحاد ومن غيرها ولا يتصور في تميز كل واحد

واحد علم تميز الكل من حيث هو كل ولما لم يتم هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما تفصيلا لا اجمالا على عكس

الجواب الاول اعرض عنه فقال والحق ان يقال لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز

به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه مم لان وجوه التميز

لا تنحصر في الحد الخامسة منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا

ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم

بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه

تعالى عنه وقالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها

لان ادراكها انما تكون بآلات جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان

بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول

والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة

اوصفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني تتغير اضافته فقط وعلى التقديرين

لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية

اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة اوصفة حقيقية ذات اضافة بدون

الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد

الشئ والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه

دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد يعلم

به انه دخل الآن بطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه

بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من العدم الى الوجود تغير في علمه وسنا الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء

علمه تعالى ليس علما زمانيا اى واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع

في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا

واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثم حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة

للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي هذا

والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان غير محتاج في وجوده اليه وغير

مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع

الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها

في المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا

ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه

قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه

بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد

معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات

الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه

ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا

يعني قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون

خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

بنا في ما توهم كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري ذلك الذي ذكره تلك المشايخ من
ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه احدها انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة
فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي اختلاف العلم بهما ٢ ان شرط العلم
بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لما اختلف شرطهما اصلا فضلا
عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي عن الوجه الثاني بانه من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجئ الغد
في بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل تلك الظلمة دخول الغد يعلم انه دخل البلد بذلك
العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الاخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم
من هذين العلمين ذلك اي انه دخل فيكون ح هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما ولما
لم يجعله وجها ثالثا كما جعله الامام الرازي في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس
مشروطا بالعلم بمجئ الغد والعلم بانه دخل في مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثاني لا وجها
على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله
اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم
اي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى
الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع
وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلنا قوله وقد يعبر عن هذا الثالث
بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير التنافي وصفيهما
اعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عده
الامام الرازي وجها براسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم
الباري تعالى بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى يقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم
بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري
في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال
لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمته الفرقة الثانية
اذ لو علم كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات وكذا
علم علمه لانه شيء اخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات لا في امور موجودة
لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي التسلسل في الاضافات غير ممتنع كما مر بل نقول
كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه
بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم
بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف وقد تعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث
العلم من الموقف الثالث **مسئلة** العلم صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات

على الاجمال وانكره المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا
به من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان كل علمين تعلقا
بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا لان المتماثلات
يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء
وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية
فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان يقولوا في دفع هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا
تعلق العلم بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم
من الاشتراك في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات تشترك في لازم واحد
فان قيل اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان لنا طريق اخر الى معرفة
تماثلها فذلك يتوصل به اليها والا توقفنا كما في ساير الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن
لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى
قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسلم ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء
مبدأ الحكم مختص الثاني من الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون
له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء اخر والجواب ان التعدد في التعلقات
العلمية فهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها ما يلزم على تقدير كونه عالما بعلم ان
يكون علمه بعلمه ايضا زايدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب انه في الاضافات
لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو
كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب
المعارضة بقوله تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر
ان الله عنده علم الساعة كيف وانه اي قوله تعالى فوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص فيخصص
بما عدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه **المقصد الرابع** في انه حي وهذا مما اتفق
عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدليل وقد اطبقوا ايضا عليه اي على انه عالم الا شرذمة
لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال
المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة
فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال
سواء كان نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لهما على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور الحيوة بشيء من
هذه المعاني في حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري
من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه
بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملين

المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة للصحة فانه لو كان
لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون اختصاصه به لصفة اخرى
فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هنا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان
ذاته مخالفة بالحقيقة لساير الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح بلا مرجح ومن
المعلوم انه ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علة صحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر
انته نظرا الى قوله نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل **المقصد الخامس**
في انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها
بالبرهان ثانيا وقالت الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه اصطلاحا
عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن
النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد
وطلب من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف
وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه
ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال
الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال
الارادة في الشاهد زايد على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها
ومغلوبا وقال الكعبي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وافقهم
جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين
بالوقوع واحتجوا عليه اي على اثبات تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع
بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما فرض
وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء وكما يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن ان
يقع قبله وبعده ولا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون ساير الاوقات
من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وليس ذلك المخصص
هو القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تبع للوقوع اي العلم بوقوع
شيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور
فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها
للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء
اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الاخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز
ارادة وقوعه في وقت اخر فيعود الكلام فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة
فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات

قوله بالداعية التاء فيه للمبالغة كما في علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما سيجيء في كلام الشارح

حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة
اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين على وجه مخصوص فيجب ذلك الجانب
في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الاخر وح فيلزم الايجاب وسلب الاختيار قلنا اي لانا نقول
وقد مر مثله وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد
الضدين اذا كانت مغايرة لارادة الاخر وكان كل واحد منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين لجهة
ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الاخر بدلا عن الارادة
الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن متغايرة لها
بل يتعلق ارادة واحدة تارة بهذا واخرى بذلك فان كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها
بالاخر ويلزم الايجاب وما ذكرهم من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وانما قالت الحكماء لانه ان كل علم فهو تبع
للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فهو متبوع
وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اختاره في الباري تعالى والاصحاب في جواب الحكماء
يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم
فعليا البحث الثاني ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي
هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات
الموجودة وقالت المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة
بذاتها لا بذاته تعالى فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض وتوجيه
الاخذ على ما نقل من المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وهو ضروري البطلان
فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع
المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر
المخصص كذلك والمعدات قايمة بذواتها فالارادة المعنى قايمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون
الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها
المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم منع فهموا ان مخصص الحادث
بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان
مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته التجاوا الى انها
قايمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانها مما ذكرنا من لزوم
التسلسل في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه
خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين
كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون امرا

قوله والمعدات قائمة بذواتها اي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي لحمل كلامهم على ما له توجيه صحيح وتوجيهه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليهم بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا

سلبيا وهو احد قولى النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امر ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته تع وهو القول الاخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تع وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير الله تع ولم نر احدا ذهب اليه فيبطل الاول انا نعلمه ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا تقوم الحادث بذاته والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كذلك الارادة لا يوجب اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت

المقصد السادس في انه سميع

بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حي وحيوتنا مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه مم اذ حيوته مخالفة لحيوتنا فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف لهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية الصمم والعمى ضدان لهما وهو ايضا مم بل هما عدم ملكة لهما ولا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسئلة المتنازع فيها بيننا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بان الهواء خال من الالوان والطعوم المضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقايص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحته عز وجل بريئة عن شوائب النقص وح فليعول عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على السمع ان اثبتناها بالظواهر من الايات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى في اثبات المدعى الى التمسك بشيء يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين

بالضرورة كما ذكرناه **تنبيه** قد تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر اخواتهما نفس العلم المتعلقة الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبداهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية مشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقد الاراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه اي التأثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به ولئن سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفائهما اصلا في ذلك الوقت

المقصد السابع

في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه وانه اي تصديق الله اياه اخبار عن كونه صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذن قد توقف صدق الرسول على كلامه تع فاثبات الكلام لله سبحانه به اي بصدق الرسول دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجز على وفق دعواه فانه يدل على صدقه بدون الكلام بان يكون المعجز من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه معجز خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيئا اخر كانشقاق القمر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الى صحة

في الورقة ١٥٣

انه تعالى سميع بصير

انه تعالى متكلم

القياس الاول وقدحوا فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان
ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف بقوله
ثم قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثانى وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التى تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء
الاخر منها فيكون له اى للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الاخر انقضاء فلا يكون هو ايضا
قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اى من الحروف التى لها اول زمان وجود او اخر او اجتمعا فيها فيكون
حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول وقالت
المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى
بل يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى عليه وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا
للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له وهذا
الذى قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى
لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القايم بالنفس الذى نعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة
وهو قديم قايم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى ونزعم انه غير العبارات اذ تختلف العبارات بالازمنة
والامكنة والاقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسى بل نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ قد يدل
عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذى هو معنى قايم بالنفس واحد لا يتغير
مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير اى ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسى
مغاير للمتغير الذى هو العبارات ونزعم انه اى المعنى النفسى الذى هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا
يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسى الذى هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا
يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور وكالمعتذر من ضرب
عبده لعصيانه فانه قد يامر وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه
بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن
هو اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قايمة
بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى قال المصنف ولو قالت المعتزلة
انه اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة
فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه
ان الرجل قد يخبر بما لا يعلمه او يامر بما لا يريده وح لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير

للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكنى لم اجده فى كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول العبارات فى الخبر راجع
الى العلم القايم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المامور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه
فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وتلخيص ما فيه اذا عرفت هذا الذى قررناه لك فاعلم ان ما تقوله
المعتزلة فى كلام الله تعالى وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى المقصودة وكونها حادثة قايمة
بغير ذات الله فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير
لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموا لم ينفوا قدمه الذى ندعيه فى كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا
وبينهم نفى المعنى النفسى واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما يفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين
بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن
مطلقا اى بلا تقييد بالنفسى او اللفظى بحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم حجة فيه علينا ولا
يجدى عليهم اى لا يعطيهم فايدة وجدوى بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم والارادة
وح ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن فى هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان
فلا حجة لهم ايضا فى تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعض ادلتهم التى من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة
الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق فى مزالق الاوهام ومهوى المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان
الامر والخبر فى الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى الثانى لو
كان كلامه تعالى قديما لاستوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم فى ان تعلقه بمتعلقاته
يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه كذلك كلامه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به ولما كان
الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها
فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا وقد وقع فى بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم
فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب
عن الاول ان ذلك السفه الذى ادعيتموه انما هو فى اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيه كطلب
التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده احدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن
وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من
يطلب منه شئ مح والجواب عن الثانى ان الشئ القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك
الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها
دون بعض فان قيل تخصص القدرة هو الارادة فلا بد فى الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم
التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل
على ما مر واما المنقول فوجوه الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك
ولقومك مع قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان
على ان الذكر محدث ويكون القرآن محدثا الثانى قوله تعالى انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن

محل النزاع بيننا وبين المعتزلة اثبات المعنى النفسى ونفيه

قوله كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ عند اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب فى الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهى اللوح المذكور فى المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلى للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم فى العالم اذا عرفت هذا ففى قوله يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اى يخلق صورتها دون العالم يتم التقريب كما لا يخفى وايضا يلزم التكلف فى قوله او جبريل او النبى عم لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف

احتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ المضي على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لا يستلزم حدوث الكلام كما في العلم

من تفسير القاضي في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا في اول البقرة في الورقة ١٢ من نسخة

تقرير احتجاجهم ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره تعالى عنه علوا كبيرا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فيلزم اما الكذب او حدوثه والاول باطل فتعين الثاني واجيب بانه اي ذلك الاستدعاء مقتضى التعلق يعني ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات غايته لزوم حدوث التعلق وحدوثه لا يقتضي حدوث الكلام المتعلق كما في العلم فان تعلقه حادث دونه

من حاشية المولى خسرو على تفسير القاضي

فيكون اذ معناه اذا اردنا شيا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلام متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال الكونه جزائها ويكون حاصلا قبل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على التعقيب بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التاخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واما في الاستقبال واما التقدم على الكاين الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى كتاب احكمت اياته ثم فصلت واذ قال ربك للملائكة واظرف زمان ماض فيكون قوله تعالى الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وغير عربي اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله تعالى فانه يدل على ان كلام الله مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اي القرآن موصوف بانه منزل ومنزل وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله عليه السلام في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه وليس فالقرآن مربوب كلا او بعضا والمربوب محدث اتفاقا والتاسع انه اخبر بلفظ الماضي في نحو انا انزلناه وانا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتامل وهو غير المتنازع فيه كما مر تحقيقه **تتمة** كلامه تعالى واحد عند الماضي في القدم من انها لو تعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه خمسة من الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشيء من تلك الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها اذ الجنس لا يوجد الا في ضمن شيء من انواعه والجواب بمنع ذلك في النوع يحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية

كلامه تعالى واحد عندنا

يحصل بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهم **تفريع** على ثبوت الكلام لله تعالى ومواته لمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلثة اوجه ١ انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما اختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى ٢ انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا تقوم الحوادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا لانه القديم واما في العبارات الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معا اخبر النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اي اخبار النبي عليه السلام بصدقه مما يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان استناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي عليه السلام انما يعلم بتصديق الله تعالى اياه وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي عليه السلام اذا امتنع عليه تعالى الكذب وذلك ان يكون كلامه تعالى صدقا فصدق النبي عليه السلام انما يعرف بصدق الله تعالى فيلزم الدور اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي عليه السلام كما فعلتم قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة

لفظ المعنى يطلق على مدلول اللفظ وعلى الامر القائم بالغير

على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب
منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على
ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا ولكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من
الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون
المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ
على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة (لان كلا منهما قائم بالغير) وما يقال
من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين
الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيته
وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى
الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة **المقصد الثامن** في صفات اختلفوا فيها وفيه مقدمة واحد
عشر مسايل **فالمقدمة** هي انه هل لله تعالى صفة وجودية زايدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي هي
الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها على انه لا دليل عليه
اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عنده لا يفيد وعدمه في نفس الامر
ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد على ذلك فاستدل على نفيها
بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان له صفة غيرها لعرفناها لكنا
لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص ولا يدل شيء منهما
على صفة زايدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته تعالى اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن
مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي عليه على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا
تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما يعرف معرفة كاملة بعض
منهم كالانبياء عليهم والكاملين من اتباعهم دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا
يستغرق كثرة الهالكين بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته واثبت بعض من المتكلمين صفات اخرى بيانها في المسايل
الاحدى عشر **الاولى** البقاء اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زايدة كما اشار اليه
بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن (الاشعري) واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زايدة على الوجود اذ الوجود
يتحقق دونه اي دون البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض
بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال
بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دلت الذي

قوله كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع واعلم ان اكفار منكرها انما هو اذا اعتقد وانه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد وانه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مخترعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك اولا ثم النبي عم واوجد نقوشه في اللوح المحفوظ فليس فيه الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا حسن چلبي رحمه الله رحمة واسعة

تعريف صفة وجودية سوى الصفات السبع

٣٧

البقاء ٦٩

ذكرتم في البقاء على كونه وجوديا زايدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زايدا لما ذكرناه لان العدم
بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين
العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا
مع ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زايدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها
وجودية كتجدد معية الباري مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات
وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اي نفي كون البقاء صفة موجودة زايدة القاضي ابو بكر والامام امام
الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زايد
عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زايدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا
لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله ولزم التسلسل في البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب
ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا يتسلسل
اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير
كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل
به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه (بل كان باقيا بنفسه)
عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج
الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا
مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق
واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا **تنبيه** اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان
الثاني امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود
في الزمان الثاني زايد على الذات واخرى بانه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين
ينفي المعنى الاول من معنيي البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان
البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء اخر والوجه الثاني ينفي المعنى
الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى
البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور **الصفة الثانية** القدم واحاله الجمهور متفقين على انه تعالى قديم
بنفسه لا بقدم وجودي زايد على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة
زايدة ما مر في البقاء والتصوير ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه
الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل
بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون موجودا زايدا على الذات فكذا القدم الذي هو التقدم بلا
نهاية لا يخرج مما مر متطاولة بابطاله اي ما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منهما وحمل ما مر على
الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته والذي تخصه اي يخص ابطاله انه ان اراد به اي بالقدم

القدم ٦٨ ٦٩

انه لا اول له فسلبي فلا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لاجلها لا يختص الباري سبحانه بحين كما قسم اي كما في
كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرائني فانه قال معنى كلام انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده
لا في حين كما ان المتحيز مختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة
القدم عليه فكذلك تكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا في حين فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم
لا نفسه قلنا ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غيرها من المعاني فالتصور اي فعليه تصوير ذلك
المعنى المراد اولا ثم التصوير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه ههنا في ابطاله منضم الى ما سبق
في مباحث الامور العامة من انه اي القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على بطلان من سبه ودليله
ايضا **الصفة الثالثة** الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب
فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء الى صفة القدرة قال الشاعر قد استوى عمرو على العراق
من غير سيف ودم مهراق اي استولى وقال الاخر فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر
اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة اي يشعر بسبق هذه
الامور التي تستحيل في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول
بمنع الاشعار الا يرى ان الغالب لا يشعر به كما في قوله والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوص
من اسند اليه الاستيلاء في امر مخصوص وعن الثاني بان الفائدة هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ تقرر في الاذهان
ان العرش عظيم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه
بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان
الادنى بالحكم اولى وقيل هو اي الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة نحو قوله ثم استوى الى
السماء اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك يتعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلاء وذهب الشيخ في احد
قوليه الى انه اي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم يعلمها بعينها ولم يقم
دليلا عليه ولا يجوز التعويل في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور
وهو ان يراد به الاستيلاء والقصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام
الصفة الرابعة الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه واثبته الشيخ في احد
قوليه وابو اسحق الاسفرائني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال في قول اخر ووافقه
القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر
مع قيام الاحتمال **تنبيه** الوجه وضع في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها
في حقه تعالى ولم يوضع لصفة اخرى مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود
من الاوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل ويثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز
به من الذات وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق **الصفة
الخامسة** اليد قال تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبتهما

الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه
السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان عن القدرة فانه شائع وخلقته
بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى لتشريف وتكريم
له كما اضاف الكعبة الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع ان ما لك المخلوقات كلها وكما خص المؤمنين بالعبودية
لله في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء
على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو في غاية الضعف اذ لا يلائم
نسبة الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض
النسخ بدله وقيل صلة زائدة اي لفظة يدي زائدة كما في قوله دعوت لما نابني مسورا فلبى فلبي يدي مسور
وهو في غاية الركاكة وتحقيقه كما في الاول اي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من انه موضوع للجارحة
وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة **الصفة السادسة** العينان قال تعالى تجري
باعيننا ولتصنع على عيني وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر الصفات وتارة انه البصر
والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نفهمها يوجب الاهمال
فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم **الصفة السابعة** الجنب
قال ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد في امر الله تعالى
كما قال الشاعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تلمع وتتحرك ورقراق
السراب ما تلألأ منه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحملاق او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه
اي بجنابه وحرمه **الصفة الثامنة** القدم قال عليه في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه
في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها
الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي رواية اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى
يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتاويل الجبار بمالك خازن النار او بمن تردع نفسه عن امتثال
التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد في رواية انس في اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله
رجله فيها **الصفة التاسعة** الاصبع قال عليه ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي
رواية اخرى ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا
يمكن اثبات الجارحة واما وجه التاويل فكما في اليدين **الصفة العاشرة** اليمين والسموات مطويات
بيمينه وتاويلها بالقدرة التامة ظاهر **الصفة الحادي عشر** التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع
المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون وقد جعل قوله كن مستقلا على كون الحادثات اعني وجودها
والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون الجواب ان الصحة هي الامكان وانه
ممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل به اي بامكان الشيء في نفسه يعلل

المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك يعني مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون
اى كون المقدور موجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى كذلك اى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول
فى نفسه وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل
ومعللة بالقدرة فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشئ المقدور
له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحينئذ
فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل منهما اى من ذينك الطرفين يصح اثرا لها اى القدرة واما احتياج صدور احدهما
بعينه عنها الى مخصص يعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة
المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت
بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف
وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه فى تدبيره له
وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد فى الاحاديث
انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تباشير
الجنى والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو
النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات
والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى
وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه
التكلان **المرصد الخامس** فيما يجوز عليه تعالى اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه
مقصدان **المقصد الاول** فى الرؤية والكلام فى الصحة والوقوع وفى شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات
المقام الاول فى صحة الرؤية وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه
تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدى اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى فى الدنيا
والآخرة جائزة عقلا واختلفوا فى جوازها سمعا فى الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان
يرى فى المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا
فى انه لا يرى فى جهة ومكان والمعتزلة حكموا باستحالة رؤيته عقلا لذى الحواس واختلفوا فى رؤيته لذاته ولا بد اولا
من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا
وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا فى حصول العلم
فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رايناه فانا نعلم بالبديهة
تفرقة بين الحالتين وان فى الثانية زيادة ليست فى الاولى قالت الفلاسفة هى اى تلك المغايرة
والزيادة عائدة الى تاثر الحدقة لا الى زيادة فى الانكشاف التى هى الرؤية والابصار لوجوه الاول ان

من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده ولا يتاتى له ان يدفعه اى هذا
التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تاثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها فى الحدقة بعد
ان زالت الرؤية والثانى ان من نظر بالاستقصاء الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شئ ابيض
فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة فقد تحقق ان حدقته تاثرت عن الخضرة وبقيت صورتها فيها بعد
التحول الثالث ان الضوء القوى يبهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يبهرها بحيث لو نظر الرائى بعد
رؤيتهما الى ضوء ضعيف وبياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اى تاثر الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك
قلنا كل ذلك الذى ذكرتم يدل على تاثر الحاسة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التى هى الابصار اليه
اى الى التاثر فلا دلالة عليه فلا شئ اى فلا الابصار بتاويل الرؤية هو اى تاثر الحاسة ولا هى مشروطة به عندنا
فجاز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتاثر الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى
ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما
ولا فى جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف
القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة
المعبر عنها بالرؤية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم فى ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة
وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما فى جهة واما الذى لا امكان له ولا جهة
فهو عندهم مما امتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه
اى على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين **المسلك الاول** النقل وما نقله
لانه الاصل فى هذا الباب والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تعالى حكاية عن موسى عليه رب
ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج
به من وجهين الاول ان موسى عليه سأل الرؤية واذا امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل الرؤية لانه
اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز
على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك فى كتابه بل ينبغى ان لا يصلح للنبوة
اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة الثانى انه تعالى علق الرؤية
على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا
لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى عليه لم
يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما
استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابى الهذيل
العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت
بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المرتب
عليه بمعناه والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف

مخالفة الظاهر لا يجوز الا الدليل

للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا يجوز الا الدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب
الحدقة نحو المرئي المؤدى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملها اى حمل الرؤية
المطلوبة عليه اى على العلم الضرورى ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع
انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما
ثانيا فلان الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم الضرورى باجماع المفسرين
فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسأله ارادة ذاته
بل سأله ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك فحذف
المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال انظر اليك نحو واسأل القرية اى اهلها فتكون الرؤية المطلوبة
متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبى والبغداديين والجواب
انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن ترانى فانه نفى لرؤيته تعالى
لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال ح واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذى
شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآيات
العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان
استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية فى تدكدك الجبل لا فى استقراره الثالث من تلك الوجوه انما
سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة والما
نسبها الى نفسه فى قوله ارنى ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه
مبالغة تقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤول وهذا تاويل الجاحظ وتبعه
والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى
مصدقا بينهم لكفاه فى دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله
كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا اى وان لم يكن مصدقا بينهم
بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدق قومه ايضا فى الجواب بلن ترانى اخبارا عن الله لان الكفار
لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون
مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم
الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها
الى نفسه وليس فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة
عقيب سؤالهم وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم
اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم
لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤول
امرا ممكنا فى نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزاته ورادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض

على الاول انه سألها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتأكد دليل العقل بدليل السمع فيتقوى علمه
بذلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة فى العلم بالمدلول
فكيف اذا كانت من جنسين ولهذا سأل هذا السؤال وفعله فعل ابرهيم وسؤاله حين قال رب ارنى
كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه
بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما هو صفة توجب
تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك يأول قول الخليل تارة بما يضعف وهو انه
مخاطبة منه لجبرئيل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبرئيل
ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل فكيف يطلب منه وتارة بما يقوى وهو ما روى
من انه اوحى الله اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى احيى الموتى بدعائه فظن ابرهيم انه ذلك
الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان يمكنه اى يمكن موسى ذلك اى طلب التاكيد من غير
ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون
ح طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع
الرؤية ولا يقتضى ذلك فى نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو
التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف
عباده باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جهل
الوجوب شيئا فعندهم يجوز ان لا يكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى
امتناع الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبى المصطفى
المختار بالتكليم فى معرفة الله وما يجوز عليه وما يمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من حصل حظا
من علم الكلام من المبتدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التى لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا
بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما ينزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف
ومثل هذا التجاسر على الله تعالى بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم لا يعد من الصغائر بل من
الكبائر التى يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول فى جوازها على الانبياء
ما سيأتى من المنع والتفصيل واما على الوجه الثانى الاعتراض عليه من وجهين الاول انه علق
الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول مم والثانى مسلم بيانه انه لو علقه
اى وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذى هو الاستقرار
وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء فى ان الاستقرار حال الحركة
محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق والجواب انه علقه
على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام
وانه اى استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا

بل على استحالته

فاستقرار الجبل عند حركته اى في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد تحصل الاستقرار بدل
الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اى كونهما مجتمعين لا وقوع شئ منهما في وقت
الآخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها
بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق
والجواب انه قد لا يقصد الشئ في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال
ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا
ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط لانه منتف على تقدير وجود الشرط وعدمه
لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول
ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب
العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح **تذنيب** كل ما سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على
وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها ههنا الكتاب كما فعله جمع
من الاصحاب والله الموفق للصواب **المسلك الثاني** من مسلكي صحة الرؤية هو العقل
في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر واكثر ائمتنا وتحريره
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ونميز بين الطويل من العريض وبين الطويل
من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا
ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من
جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال الوجود
وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة
لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك
اى اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي
الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا
لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشئ مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر او بالاعراض
وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا
مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة
سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق
والعدم لا يصلح ان يكون جزءا من العلة لان التاثير صفة اثبات فلا تتصف به العدم وما هو مركب
منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اى العلة المشتركة الوجود

وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة
الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان
يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروايح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول
لا يلزم من صحة الرؤية لشئ تحقق الرؤية له وانما لا يرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك
اى بعدم رؤيتها فانه تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية
غيرها والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل
بالكلية ونحن نقول ما هو اى انكاره الا استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية والحقائق اى الاحكام الثابتة
المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات
ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليس ممتنعة في ساير المحسوسات ثم الاعتراض
عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نم انا نرى الجوهر والعرض معا بل المرئي هو الاعراض فقط
قولك نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض
قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود
المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه ثم لا حاجة الى
اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم
بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر بالبال شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة في الطول الى شئ سوى
الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام
العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء وان كانت
متنائية متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء
فلا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة
في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب الثاني من وجوه الاعتراض لا نم احتياج
الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة
والجواب حل المعارضة بما سبق فيه اى في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا
والجواب تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي ما يمكن ان يتعلق به الرؤية
لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية
ضروري ونعلم ايضا بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته
قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة
الرؤية ليست امرا واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر
اذ المتماثلان ما يسد كل منهما مسد الآخر ورؤية الجسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس
اذ يستحيل ان نرى الجسم عرضا والعرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة

كما في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب
قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر
والعرض فانا نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية
وجوهريتها وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اى جوهر او عرض هى واذا راينا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة حيث يزعمون ان المرئى بالذات
هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر هى اعضاؤه
والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك
الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية
التى بها الاشتراك بين خصوصيات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلا
لما كان الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى
سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اى الجوهر والعرض ليس الا الوجود او
الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وساير المفهومات العامة والجواب
انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى سميناه علة الصحة هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان
ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا ساير المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منها متعلقا للرؤية
وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذى نعلمه فيهما اى فى
الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك
بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو مطلق الحدوث وقد ابطلناه ايضا
واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لا نم ان الحدوث لا يصلح سببا للصحة لكون
فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك اى عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق
الرؤية لا ما يؤثر فيها ولا شك انه لا يصلح العدم لذلك اى لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم
السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا فذلك اى كون الوجود مسبوقا بالعدم
امر اعتبارى لا يرى ضرورة والا لزم ان يكون حدوث الاجسام محسوسا السادس لا نم ان الوجود
مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف يكون حقايق
الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل
يكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به احد
فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب الامدى عن
هذا السوال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب
لم يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملتزم معتقدا لما التزمه

به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشئ له هوية لما عرفت
من ان الوجود الخارجى ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية وذلك اى كون الشئ ذا
هوية ممتاز بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم من الافتراق كالانسانية
والفرسية وغيرهما والتى هى تمام الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا فتلك اى الاشياء اى
خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض فهى مباينات وخصوصيات للهويات الممتازة بذواتها وانا قلنا
لا نقول بالاشتراك فيها ولا انما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لا ستر به فما ذكره الشيخ من ان وجود
كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك
فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان ممتازتان يقوم احديهما
بالاخرى كالسواد القايم بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على ما مر
فى الامور العامة انما هو باعتبار ما صدق عليه وذلك لا ينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون
الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات الممتازة بذواتها والا كثرون توهموا
ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء
كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة الاقدام ومضلة الافهام
وهذا الذى حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة
التفكر واعمال التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض يظهر ببادى الراى
كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال
وجود كل شئ عينه ولله العون والمنة فى ادراك الحقايق والاستعداد الى الدقايق السابع من الاعتراضات
لا نم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه كما فى الحادث لجواز
ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قررناه اليك وهو بيان
ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات
الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقها مطلق الهوية
المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف فى ترويج المسلك
العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك
من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال
متفاوتة ضعفا كما لا يخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمالى وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك
وما يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفى هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها
ادنى تامل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فليذهب الى ما
اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية وقد عددتها **المقام الثانى**

فی وقوع الرؤیة ان المؤمنین یرون ربهم یوم القیامة ای فی دار الآخرة قال الامام الرازی مستدلا
علی وقوع الرؤیة الامة فی هذه المسئلة علی قولین فقط الاول یصح ویری والثانی لایری ولایصح وقد اثبتنا انه
یصح فلو قلنا مع القول بالصحة انه لایری لکان قولا ثالثا خارقا للاجماع علی عدم الافتراق بین الصحة والوقوع
فی النفی والاثبات بل کلاهما مثبتان معا او منفیان معا وهو ای هذا الاستدلال غیر صحیح کما ذکره الآمدی لان خرق
الاجماع اثبات ما نفاه کما اذا ذهب بعض المجمعین الی السالبة الکلیة وآخرون الی السالبة الجزئیة فاحداث
القول بالموجبة الکلیة او نفی ما اثبته کما اذا ذهب بعضهم الی الموجبة الکلیة وآخرون الی السالبة الکلیة
فاحداث القول بالموجبة الجزئیة والسالبة الجزئیة معا لیس خارقا للاجماع اذ لیس بین القولین قدر
مشترک بل هو تفصیل وموافقة لطائفة فی احدی المسئلتین وللاخری فی اخری کما فیما نحن بصدده والیه
اشار بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصیل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشیء
منهما لا تخالف الاجماع ولا یخرقه بل کل واحد من قولی التفصیل مما قال به طائفة من طائفتی المجمعین وان
کان خارقا لما قال به الطائفة الاخری وذلک الذی ذکرناه فی مسئلتنا هذه کما فی مسئلة قتل المسلم بالذمی
والجر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما معا کالحنفیة ونافٍ لهما معا کالشافعیة والتفصیل بینهما مما لم یقل
به احد من الامة ولکن لو قیل به لا یکون خارقا للاجماع بل هو موافقا للمثبت فی مسئلة وللنافی فی مسئلة اخری
ولا یکون هذا التفصیل ممنوعا عنه بل یکون جائزا بالاجماع فهذا المسلک فی اثبات الوقوع مردود
والمعتمد فیه مسلکان **المسلک الاول** قوله تعالی وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة فقد
الاحتجاج بالآیة الکریمة ان النظر فی اللغة جاء بمعنی الانتظار ویستعمل بغیر صلة بل تعدی بنفسه
قال تعالی انظرونا نقتبس من نورکم ای انتظرونا وقال ما ینظرون الا صیحة واحدة ای ما ینتظرون ومنه
قوله تعالی فناظرة بم یرجع المرسلون ای منتظرة وقول الشاعر وان یک صدر هذا الیوم ولّی
فان غدا لناظره قریب ای لمنتظره وجاء بمعنی التفکر والاعتبار ویستعمل بفی یقال نظرت فی
الامر الفلانی ای تفکرت واعتبرت وجاء بمعنی الرأفة والتعطف ویستعمل باللام یقال نظر الامیر
لفلان ای رأف به وتعطف وجاء بمعنی الرؤیة ویستعمل بالی قال الشاعر نظرت الی من حسّن الله وجهه
فیا نظرة کادت علی وامق تقضی والنظر فی الآیة موصول بالی فوجب حمله علی الرؤیة فتکون واقعة فی
ذلک الیوم وهو المطلوب واعترض علیه بوجوه الاول لا نم ان لفظ الی صلة للنظر بل هو واحد
الآلاء ومفعول به للنظر بمعنی الانتظار فمعنی الآیة نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابیض لا یرهب
الهزال ولا یقطع رحما ولا یخون الی ای نعمة ویقرب منه ما قد قیل ان الی بمعنی عند کما فی قوله فهل لکم
فیما الی فاننی طبیب بما اعیی النطاسی حذیما ای فیما عندی ومعنی الآیة عند ربها منتظرة نعمته والجواب
ان انتظار النعمة غم ومن ثم قیل الانتظار موت احمر فلا یصح الاخبار به بشارة مع ان الآیة وردت مبشرة
للمؤمنین بالانعام والاکرام وحسن الحال وفراغ البال وذلک فی رؤیته تعالی فانها اجل النعم والکرامات
المستتبعة لنضارة الوجه لا فی الانتظار المؤدی الی عبوسته الثانی النظر الموصول بالی قد جاء للانتظار

قال الشاعر وشعث ینظرون الی بلال کما نظر الظماء حیا الغمام ومن المعلوم ان العطاش
ینتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه علی الانتظار لیصح التشبیه وقال وجوه ناظرات یوم بدر
الی الرحمن یاتی بالفلاح ای منتظرات اتیانه بالنصر والفلاح وقال کل الخلائق ینظرون سجاله
نظر الحجیج الی طلوع هلال ای ینتظرون الی عطایاه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نم ان النظر
ههنا ای فیما ذکر من الامثلة للانتظار ففی الاول ای یرون بلالا کما یری الظماء ما یطلبونه ویشتاقون
الیه ولا یمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة کالمذکور فی المشبه به علی الرؤیة بطریق الحذف والایصال الممتنع
حمل الموصول بالی علی غیرها ای غیر الرؤیة کالانتظار وفی الثانی ای ناظرات الی جهة الله وهی العلو فی
العرف ولذلک ترفع الیه الایدی فی الدعاء او ناظرات الی اثاره ای آثار الله تعالی من الضرب والطعن
الصادرین عن الملائکة التی ارسلها الله تعالی لنصر المؤمنین یوم بدر وذکر بعض الرواة ان الروایة
هکذا وجوه ناظرات یوم بکر وان قائله شاعر من اتباع مسیلمة الکذاب والمراد بیوم بکر یوم القتال مع بنی
حنیفة لانهم بطن من بکر بن وائل واراد بالرحمن مسیلمة وعلی هذا فالجواب ظاهر وفی الثالث ای یرون
سجاله ویجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤیة کما مر آنفا وان سلم مجیئه مع الی للانتظار فلا یصح حمله علیه فی
الآیة اذ لا یصلح بشارة لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصول هاسر والثالث من وجوه الاعتراض
ان النظر مع الی حقیقة انما هو لتقلیب الحدقة لا للرؤیة یقال نظرت الی الهلال فما رأیته ولو کان بمعنی الرؤیة
لکان متناقضا ولم ازل انظر الی الهلال حتی رأیته ولو حمل علی الرؤیة لکان الشیء غایة لنفسه وانظر کیف ینظر
فلان الی والرؤیة لا ینظر الیها وانما ینظر الی تقلیب الحدقة وقال تعالی تراهم ینظرون الیک وهم
لا یبصرون فالنظر الموصول بالی محمول علی تقلیب الحدقة لما ذکرنا ولانه یوصف بالشدة والتزر والازورار
والرضا والتجبر والذل والخشوع وشیء منها لا یصلح صفة للرؤیة بل هو احوال یکون علیها عین الناظر
عند تقلیب الحدقة نحو المرئی کما ذکرنا وتقلیب الحدقة لیس هو الرؤیة وهو ظاهر فلا یکون النظر الموصول
بالی حقیقة فیها ولا لزم الاشتراک ولا ملزوما لها لزوما عقلیا حتی یجب من تحققه تحققها بل لزوما عادیا
مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤیة مجاز ولکنه مجاز لا یتعین کونه مرادا فی الآیة لجواز ان یراد ناظرة الی نعم
الله تعالی ولم ای ولای شیء یرجح هنا الاضمار الی ذلک المجاز والجواب ان النظر مع الی حقیقة للرؤیة
بالنقل الذی مر ذکره فلا یکون حقیقة فی غیرها وما استشهدتم به علی کونه حقیقة لتقلیب الحدقة لا یجدی
نفعا اذ قوله نظرت الی الهلال فما رأیته لم یصح نقله من العرب بل یقال نظرت الی مطلع الهلال فلم ار الهلال
وان سلمناه قلنا ربما یحذف المضاف ویقام المضاف الیه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الی الهلال
حتی رأیته ای الی مطلع الهلال والبواقی من الامثلة کلها مجازات ای النظر فیها وقع مجازا عن تقلیب الحدقة
من باب اطلاق اسم المسبب الذی هو الرؤیة علی سببها الذی هو التقلیب وعلی تقدیر کون النظر حقیقة فی
التقلیب الذی لیس بمراد یجب حمله فی الآیة علی الرؤیة مجازا لرجحانه علی الاضمار الذی یحتمل وجوها کثیرة
والیه الاشارة بقوله مع ان الاشیاء التی یمکن اضمارها کثیرة کنعمة الله وجهة الله واثار الله ولا قرینة

بهنا معينة لبعضها والتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول ايضا تقليب

الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا في الآية وتقليب الحدقة

مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون

سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فليحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شيء

وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا تفيد الا ظنونا ضعيفة جدا فلا تصلح

هذه الظواهر للتعويل عليها في المسئلة العلمية التي يطلب فيها اليقين **المسلك الثاني** في اثبات

الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشأنهم فلو لم يكن

المؤمنين مرئيين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة

للظن والمعتمد في اثبات الوقوع بل في صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية

المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد

لليقين **المقام الثالث** في شبه المنكرين وردها وتنقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما

العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهي ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل بطلانا

ظاهرا اما بيان الشرطية فهو انه لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت

له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شيء من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا

ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية

في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة

عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار

بحسب اختلاف سلامة الابصار وينتفي بانتفائها والثاني كون الشيء جائز الرؤية مع حضور للحاسة

بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض لها ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شيء آخر

والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم

غاية الصغر فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون

في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع

عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل

وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهنا شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكر ههنا

لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضور للحاسة المعتبر في الشرط الثاني

ثم المعقول من هذه الشرائط في حق رؤية الله الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقي

منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته

والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان

دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى

وله قال شبهة الشرائط لكان اولى منه

الظواهر لا تفيد اليقين

اجماع مفيد لليقين

شرائط الرؤية ثمانية امور

والرجوع ما ذكر في الرؤية ١٣٩

شرط تاسع

بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا

يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كما في مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين

الى وسطه خط قائم عليه اي على سطحه يقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين قائمي الزاوية

الواقعة عن جنبي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من

الطرفين وترا للزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية

في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط

وحده بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان

عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرضنا بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب

ان لا يرى اصلا واذا نرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت

متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء

اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما

يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا

وكبيرا يختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها

فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط

متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية

وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال

القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية لعدم انطباع الصورة

قال المصنف وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان

رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها

او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل

من الاجزاء اكبر مما هو عليه لمثل او ازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل

قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر لمثل يوجب

ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت

بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول

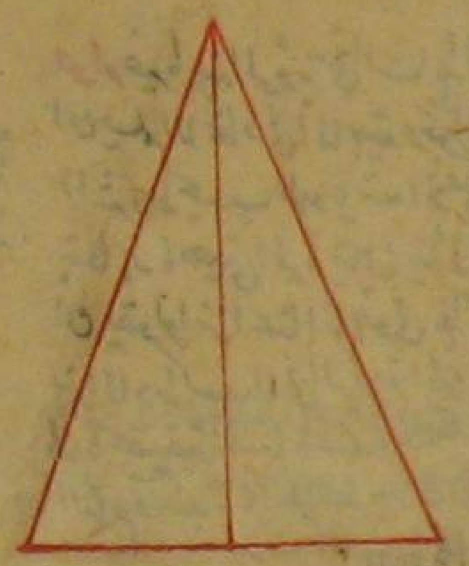
قولهم ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة

قلنا هذا معارض اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها

ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فلا نجوز وجودها ونجزم بعدمها

وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لا يكون سفسطة ثم

نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها



قوله رأس مخروط متوهم القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون المخروط الشعاعي امرا متحققا بل هو متوهم قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية هذا يدل على ان انعدام الرؤية عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره في اغلاط الحس يدل بظاهره على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه حسن چلبي

١٦

قوله لان رؤية كل منها او بعضها الخ فيه بحث لان المرئي عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى يأتي الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد لم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للمجموع تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزما لرؤية كل في محل المنع فليتأمل حسن چلبي

الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه

لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولانه
يجوز ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا سلمنا الوجوب
اى وجوب الرؤية فى الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب اى لما ذا يجب وجود
الرؤية فى الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد لجواز اختلافهما
فى اللوازم والشرائط كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب ومن جاز ان يجب رؤية الشاهد
عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة
من التجربة المقابلة او ما فى حكمها نحو المرئى فى المرآة وانها اى المقابلة مستحيلة فى حق الله تعالى لتنزهه عن
المكان والجهة والجواب منع الاشتراط اما مطلقا كما مر ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا
ولا فى حكمه بل جوزوا فيه رؤية اعمى الصين بقة اندلس او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة
فجاز ان لا يشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على ما فى اللباب ان المراد من الرؤية
انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى ساير المبصرات والانكشاف
على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحين وفى عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع ومعنى ان الرؤية
انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال اذ لا يتصور له صورة تنطبع فى حاسة والجواب
مثل ما مر وهو ان يمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او فى الغائب لاختلاف الرؤيتين واما الشبه السمعية
فانها اى الشبه السمعية لا ست كما وقع فى بعض النسخ الاولى قوله تعالى لا تدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار
انما هو الرؤية فمعنى قوله ادركته ببصرى معنى رايته لا فرق الا فى اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفى احدهما
مع اثبات الآخر فلا يجوز رايته وما ادركته ببصرى ولا عكسه فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك
يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة فى جميع الاوقات لان قولك فلان تدركه
الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد ما يقابله فلا يراه شئ من الابصار لا فى الدنيا ولا فى الآخرة
كما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره فى اثناء المدايح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده
نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول تفضل والثانى عدل وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية
فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول وانا
لمدركون اى لملحقون وادركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ ثم نقل الى الرؤية
المحيطة لكونها انسب الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها اى نفى المحيطة عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اى نفى المطلقة عنه قوله
لا يصح نفى احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رايته وما ادركته ببصرى اى لم تحط به من جوانبه
وان لم يصح عكسه الثانى من وجوه الجواب ان تدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه جمع محلى باللام
الاستغراقية وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل قوله

لا تدركه الابصار اسناد النفى الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون
سالبة كلية ونفى الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية
ومع احتمال المعنى الثانى لم يبق فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار لا تدركه اجماعا هذا ما نقول لو ثبت
ان اللام فى الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية وقلنا لا تدركه الابصار سالبة مهملة فى
قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفى يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية
حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه انها اى الآية وان عمت فى الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم
فى الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى فى الدنيا الرابع منها ان الآية
تدل على ان الابصار لا تراه ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفى المذكور فى الآية
نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا كما هو العادة فلا يلزم نفى الرؤية بالجارحة مطلقا واما
عن الوجه الثانى اى واما الجواب عن الوجه الثانى من وجهى الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح البارى
بانه لا يرى فنقول هنا ممنوع كم فاين الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم
فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح
بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وانما المدح فيه اى فى عدم الرؤية
للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية
فى موضع من كتابه الا وقد استعظمه وذلك فى ثلث آيات الاولى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولو كانت الرؤية ممكنة لما
كان طالبها عاتيا اى متجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة
طلب ساير المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة اى عيانا فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما وجازاهم به فى الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان
سؤالهم هنا سؤالا لمعجزة زايدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب ان الاستعظام انما كان
لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة فى الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب
فى الآية الثالثة مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله اى منعه حين
طلبوا امرا ممتنعا وهو ان يجعل لهم آلهة اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب الرؤية
الممتنعة بقولهم وطلبهم وقد مر هنا فى المسلك النقلى من مسلكى صحة الرؤية الثالثة من تلك الشبه قوله
لموسى لن ترانى ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد
بل هو للنفى المؤكد فى المستقبل فقط كقوله ولن يتمنوه اى الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه فى الآخرة للتخلص
عن العقوبة الرابعة منها قوله وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا

الامام ليكلمهم على السنتهم واذا لم يرم زكلمه فى وقت الكلام لم يرم فى غيره اجماعا واذا لم يره مواصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قايل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الروية فان الوحى كلام يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفى الروية **تذنيب** الكرامية والمجسمة وافقونا فى الروية وخالفونا فى الكيفية فعندنا ان الروية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا فى حكمها اذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة فى ان ما لا يكون فى جهة قدام الرائى ولا مقابلا له او فى حكم المقابل لا يرى موافقين فى ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم فى اصل الروية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اى ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة فى ان كل موجود فانه فى جهة وحيز وما ليس فى حيز وجهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعه اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان تخصيص الموجود فيما ذكر حكم وهمى فيما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة فى الروية **المقصد الثانى** فى العلم بحقيقة الله تعالى الكلام فى الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه امر عارض عام كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه العدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا فى مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدى كل ما نذكره منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هى فى حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان له حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقايق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هى عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعنى جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لساير الحقايق ممتازة عنها فى حد ذاتها الثانى ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه اى نفى ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصورها من الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثانى الجواز وفى جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبداهة او بالنظر والنظر اما فى الرسم فلا يفيد الحقيقة واما فى الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن

العلم بها والجواب منع حصر المدرك بالكنه فى البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظرى قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها **المرصد السادس** فى افعاله تعالى وفيه مقاصد **المقصد الاول** فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى وقالت المعتزلة اى اكثرهم هى واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طايفة هى واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاد بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضى على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لا توصف بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله فى العبد اذا قارنت حصول الشرايط وارتفاع الموانع والضابط فى هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاد منا والنجار من المعتزلة او دونه اى دون الاتحاد فاما مع كون احدهما اى احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة فى انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث فى القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية الله تعالى ولا شئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثانى لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اى الملازمة فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وذلك مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان تكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية

قوله وللعباد افعال اختيارية اعلم ان المؤثر فى فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية او بلا تاثير لقدرته وهو مذهب الاشعرى او قدرة العبد فقط بلا ايجاب واضطرار وهو مذهب المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروى عن امام الحرمين او مجموع القدرتين على ان تؤثرا فى اصل الفعل وهو مذهب الاستاد او على ان تؤثر قدرة العبد فى وصفه بان يجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضى والمقصود ههنا ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد او مدار المحض كما هو مذهب الاشعرى ويجب ان يعلم ان جميع افعال الحيوانات على هذا التفصيل من المذاهب الا ان بعض الادلة لا تجرى الا فى المكلف فلذلك خصوا العباد بالذكر خيالى خلخالى رحمه الله

اى بطلان اللازم فلان النايم وكذا الساهى قد يفعل باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك
الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور ولا يلزم له الشعور
الثانى ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطوء فى الحركات لتخلل السكنات فالمتحرك
منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى وابنه
الحركة وهى صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصور تلك الصفة وهذان الوجهان اى الثانى والثالث
المذكوران فى ابطال اللازم لا يلزمان ابا الحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ولان المتحرك
منا الاصبعه محرك لاجزائها لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا
عليه مستقلا فيه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع
جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجايزين الى سبب فينسد
باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث
يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل جاز
ان يوجد الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما
عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون
ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه انه هذا ينفى كون الله تعالى
قادرا مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه فيقال لو كان موجبا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من
فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالواجب تعالى واجيب عن ذلك
بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت
ان تنتهى الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى يفرض صدورها
عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد فى اللباب هذا الجواب الذى ذكر فى الاربعين
بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان
امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجايز عن المرجح وان
توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتم فى المدلول مع الاشتراك
فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف وفيه
اى فى هذا الرد نظر فان ماله اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى الى تخصيص
المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من
الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا

فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا لازما

فيه واما فعل البارى تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين
وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل وح لا يتجه النقض ويتم
الجواب ولما كان لقايل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا
اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب
على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا موجب فعله وهذا الوجوب لا
ينافى كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام
الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى تع
فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد
ارادته الى ذاته القديمة بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا تطرق
اليه شايبة الايجاب واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القايلين
بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه والا فعلى رأينا
يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون
الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا اغنانا
عن اعادته والمعتزلة القايلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن
تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى الاستدلال
وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى
المنارة والهاوى اى الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين يستندان الى دواعيه واختياره
وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فى شئ منهما لارادته
ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة
للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عايد الى وجود
القدرة منضمة الى الاختيار فى الاولى وعدمها فى الثانية لا الى تاثيرها فى الاختيارية وعدمها اى
عدم تاثيرها فى غيرها وذلك انه لا يلزم من دوران الشئ كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعى
وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران
على تقدير ثبوته العلية اى كون المدار علة للدائر ولازم العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان
يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله
من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف
له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظ واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه
فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر الثانى ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال
نفسه علم ان ارادته للشئ لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها

أولم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع تحصل الى اذ بدونها
لا يحصل ويلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه
فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه
فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك اى
فعله لاحدهما دون الاخر على الداعى الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ثم
الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ فى كون العبد موجدا
وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن
لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها لكنه
لما ابطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال خاف من تشنيع اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم فبالغ
فى ادعاء العلم الضرورى بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة
ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا لا يقال الاعتراف بتوقف
صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بان القدرة الحادثة
مؤثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم
الضرورى فى الاول اى الثانى لا فى الثانى اى الاستقلال حتى يتوجه ما اورد تموه عليه لانا نقول غرضنا فى هذا المقام
سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاد وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه
فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق فى العقل بين ان يأمر الله عبده لما
فعله هو بنفسه وبين ان يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن
من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب
حصوله عند حصول ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل ما يوجب
القبيح والظلم ثم اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال
فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال فى هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما
غيره اى غير ابى الحسين فيستدل عليه اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد
وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهى لان العبد
اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا فى ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل
التأديب الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ
ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الواردين بهما الوعد
والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب
عليها بل هى مخلوقة لله تعالى فيجوز ح ان يعكس الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واشياعهم
فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم

رجوع ابى الحسين عن الاعتزال

باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشئ ويذم
بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لهما لا مؤثر فيهما واما الثواب
والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير
لزوم عقلى واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم
يحصل ابتداء وعقيب مماسة الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب
عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة
فانها قد تكون دواعى للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار
المترتب على الداعى يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه
ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذى ذكره ان لزم القائل
بعدم استقلال العبد فى افعاله فهو لازم لهم ايضا بوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد
فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب
الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة
على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم
فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى
فلو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو
انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل
فى هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة
المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم
غدا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا
وعدما الوجه الثانى ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع قطعا
فلا قدرة له على شئ منها اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما
اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعى الى الفعل
والترك ممتنع لان الرجحان يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الاخر المرجوح
فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع
القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى كونه قادرا انه
اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ان ابا لهب
مأمور به اى امر بان يؤمن دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم
مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو فى حال الايمان على الاستمرار مأمورا بانه يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق

قوله ان العلم بوقوع شئ الخ اشار بالتفسير الى ان ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابى الحسين وقد سبق ابطاله **قيل** ان المراد ان المعلوم هو الاصل فى التطابق لان العلم مثال له **و** اعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقض قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب **والجواب** ان المراد بايجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافى التبعية على ان اصحابنا يدعوا الضرورة فى استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين **فان قلت** هب ان العلم بوقوع شئ تبع للوقوع لكن العلم بالنفع فى وجود ضد معين فى وقت معين ليس تابعا لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا له **قلت** لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما فى حديثى العطشان والهارب على انه يلزم الايجاب ح وقد ابطلوه بالدليل

العلم تابع للمعلوم

بانه لا يصدق وهو اى تصديقه فى عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمر التصديق لما علم من نفسه خلافه
ضرورة اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق
لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل لكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدق
وانه اى ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزام الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة واذا كان المكلف
به محالا لم يكن التكليف بايمانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب لما علم مجيئه به لا لما جاء به مطلقا
سواء علمه المكلف اولم يعلمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه
ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى بكل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة
واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو
المحال دون الاول فليتامل الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان اى ذلك التكليف فى
حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه اى تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضايعا لا
طايل تحته وان كان فى حال عدمها اى غير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه
وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال
وعار عن الفايدة ورد عليه بمامر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان التكليف لما هو العارف
به وصفاته المذكورة ليعرفه تعالى من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا يتوقف معرفة
التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهى
انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم
يكن مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا واما بانفسهم الثانى ما فيه مدح وذم نحو وابرهيم الذى وفى
وكيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله منزهة عما يتصف به فعل
العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كل شىء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون
الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اى الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس
الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله فى العبد بل فيما يوجده العبد
باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه
سبحانك انى كنت من الظالمين السابع ما يوجد فى الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة
نحو ارجعون لعلى اعمل صالحا لو ان لى كرة فاكون من المؤمنين والجواب انه معارض بالآيات
بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره نحو الله خلقكم وما تعملون اى عملكم خالق
كل شىء وعمل العبد شىء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قايل
بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا

قوله التكليف واقع بمعرفة الله تعالى بحث لان الظاهر ان المراد منه المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهرى الناقى للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثانى مردود فليتامل حسن چلپى رحمه

وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت
لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسايل اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلايل العقلية القطعية
وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا **المقصد الثانى** فى التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم
وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها والمعتمد فى ابطاله اى ابطال
التوليد ما بينا من اسناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اى على ابطاله بانه يلزم من التوليد
اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم
بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر فى زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اى حركة ذلك الجسم
وهى واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما بهما اى بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين
مستقلين بالتاثير وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج
الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام
بغير محل القدرة ويلزم على ما فى الابكار ان المتولدات منها ما هى قايمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد
من النظر ومنها ما هى قايمة بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب
وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام الحادثة
منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات
برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها فى محل
قدرة الفاعل فهو فعله وما كان فى محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع
والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام فى المضروب والاندفاع فى الثقيل المدفوع وحركة الجسم
المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لا يقوم حجة عليهما والمعتزلة القايلون باسناد المتولدات الى
العباد ادعوا الضرورة تارة كابى الحسين واتباعه واحتجوا الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم
اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته فيكون الاندفاع
صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة
ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها
واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس
فى كلامهم ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا ويؤيده اختلاف الافعال التى سميت متولدة باختلاف
القدر الثابتة للعباد فالايد يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا
بقدرة الله لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحريك الخردلة باعتماد الايد القوى

الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها ووجب الرجوع الى غيرها

التوليد وفروعه

قوله فيلزم مقدور بين قادرين فيه نظر اذ للخصم ان يسند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذى وقع باجتماعها غاية الامر انه يستقل باحداث حركة ذلك الجسم فى الجملة فلا توارد ولا تحكم حسن چلپى

قوله حوادث لا محدث لها اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك فى المتولد لثبوت ما ينقطع الى حدوثها ولا يجوزونه فى غيره فلا يلزم ذلك حسن چلپى

قوله لا يقوم حجة عليهما وكذا لا يقوم حجة على ثمامة والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما فى الابكار حتى يلزم احد المحذورين حسن چلپى

يقال جنح الطير اذا مال ملخص

الايد على وزن السيد القوى قال الشاعر اذا القوس وترها ايد رمى فاصاب الكلى والذرى ملخص الصحاح

بان تخلق الله الحركة فی الجبل دون الخرج له وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة
الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخرى لا امرى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم واما الاحتجاج
فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهی بها ای بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك
كحمل الاثقال فی الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية كمعرفة الله تعالى
وصناعة ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل فی الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور
بها وجوبا اوندبا وايلام ما لا ينبغی ايلامه منهی عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما
حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فی انها ليست
مباشرة بالقدرة فهی بواسطة الثانی المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فی امثال
هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة
الفعل الى العبد دون الله كما فی قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز
عندهم بل من الاسناد الحقيقی فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم فی الافعال المباشرة
من ان الامر والنهی والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق
المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب ساير العاديات
واما حديث النسبة فمبنی على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فی الواقع بحسب الحقيقة انه ای الجواب
بعد ما تقدم انه لم لا يكفی اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فی ذلك هنا الجار متعلق
بقوله لا يكفی ای لم لا يكفی الاجراء فی جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التی يحكم عليها
بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفی ذلك فی حسن الامر والنهی والمدح والذم وفی النسبة وان لم
تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدی عما جعله وجها اول بما اسلفه
فی الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياری مقارن لقدرته وقصده لا ان قدرته
مؤثرة فی فعله وكذا الحال فی المتولدات قال والذی يخصه ههنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة
بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فی المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز
فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما
لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد
بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا
بما سبق فی خلق الاعمال وهو ان الاختلاف ای التفاوت انما هو فی كثرة المقدورات لكثرة القدر
وليس فی ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة المذكورة فی الكتاب
بكفاية اجراء العادة و لك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة
بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فی تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى
الضرورة وتأييدها ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه

والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع فی آرائهم من الاضطراب والتنافی الاول من تلك الفروع
ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة
من غير توسط السبب الاجاز اجتماع مباشر ومتولد فی محل واحد وذلك لانه وجوده فيه بوجود
سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة
المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضی الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل
فيه ای فی الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل موازنة لاعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها ای بتلك
الاعداد من الحمل وذلك معلوم البطلان ضرورة والجواب انه ای القول بامتناع اجتماعهما يناقض اصلكم
فی جواز اجتماع المثلين فی محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا الاشاعرة منهم فانهم فصلوا وقالوا
لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز فی غيرهما كما مر فی المرصد الرابع من الموقف الثانی ثم نقول
ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع تولدا اجتماع المثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة فی عين ما يقع بالتولد
مشروطا بشرط عدم السبب كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده ولا يلزم اجتماع المثلين لامتناع
اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان
التاثير بالمباشرة فی عين ما وقع بالتولد لا فی غيره وذلك التاثير على سبيل البدل كما ذكر كيلا يلزم
اجتماع تاثيرين على شیء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة
العين الثانی من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم
بالمباشرة ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم عليه ابو هاشم فی احد قوليه والا احتاج
فی فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى الاسباب فی المتولدات وهو على الله محال
الجواب ان ذلك ای لزوم احتياج الباری بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب
وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال
به ابو هاشم ايضا فی الغائب فی احد قوليه وان منعه فی الشاهد مطلقا مع انه ای الاحتياج الى السبب
المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها اذ منها ايضا يلزم احتياجه فی ايجاد الاعراض
الى ايجاد الجواهر فما هو العذر منا هو العذر منا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج فی
الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم فی القول الآخر لما يحكم
ويشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها
عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق
من فعله توليدا والجواب ما سبق فی فعل العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له
لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا
العلم النظری متولد من النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعنی انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور
فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة

الذرة اصغر النمل منه

قوله بان يحصل فيه اعداد آه وذلك بان يتولد من حمل الجزء المباشر حمل جزء آخر ومن الحمل المتولد حمل جزء آخر الى نهاية اجزاء الجبل فيرتفع الجبل وذلك ممتنع عادة بقالی

قوله وهو معلوم ضرورة جواب منع استحالته نعم هو خلاف ما يجری عليه عادة الله تعالى حسن چلپی

قوله ويحتمل الكلام وجها آخر الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد فی الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفی الوجه الثانی متحدان بالشخص يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفی ان لفظ العين فی الوجه الثانی على ظاهره وفی الوجه الاول محمول على المقابلة او اريد به العينية بحسب الماهية نظيره ان يقال زيد عين عمرو فی الماهية ای ماهيتهما متحدة حسن چلپی رحمه الله

وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله بل هو اى تذكر النظر ضرورى من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو
وقعت المعرفة بالله به اى بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف
بها وخرجت عن ان تكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اى تذكر النظر اى حين
كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اى لو كان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه الشبهة لانه قبل
معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر انه مبنى على ان التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق
له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال وجواب الثانى الالتزام امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح
وكلا منافيه ولا تمنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر اى وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر
الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان
عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله
فيلزم من منع الشبهة توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر
الذى هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله فى امساك الايد القوى الشئ الذى يحركه عند اعتماد الرياح
العاصفة عليه من ان تحركه تلك الرياح سواء تحرك ذلك الشئ فعلا مباشرا للرب او متولدا من فعله الذى هو
حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين
لا تحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينهما
وكذا الحال فى الالم الحاصل من الآدمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه
الاسباب والجواب لا م انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم
التاليفات على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه ابو على
فى التاليف القايم بجسمين بما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه على اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر
وقال هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القايم بمحلين غير محل القدرة بجسمين متباينين بمحلها فانه
لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق
بين القائلين بالتوليد الخامس منها القائلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه
دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنع مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف والوهاء
اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة المولد للالم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء والثانى
كالاعتماد اللازم السفلى فانه عند ارتفاع الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال
الآمدى دعوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهاء فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك
مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدم توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما
فى البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء وما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم
يقولوا به السادس اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح اى الحاصل عقيبه هل هو متولد منه كالآلام المتولدة
من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والنافى له مراغم لاصله فى التوليد لان ترتب الموت على الآلام

خالف

الدبس ما يسيل من الرطب والمسوط خلط الشئ بعضه ومنه سمى بالمسواط وهو ما يخلط به منتخب وصحاح

يقتضى تولده منها كما فى ساير المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل
بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وللكتاب فان نصوصه دالة عليه قال الله تعالى هو يحيى ويميت ربى الذى
يحيى ويميت السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب وغيره من افعال العبد هل هى
متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا
مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شئ
من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم
واللون بالضرب او نحوه من افعال العباد فى كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة
فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام
دون بعض الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه فلا يحدث شئ منهما فى جسم
آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على
الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم فى المعتمد
من قوليه انه يتولد من الوهاء وكانه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والوهاء يتولد من الاعتماد
وذلك لان الالم يتعدد الوهاء قلة وكثرة لا بتعدد الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق
الرخو اضعاف ما يولم العضو القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب ذلك الاعتماد فيهما من الوهاء فان
التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من
الوهاء لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف
الوهاء المتفاوت فى القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت
من الوهاء الواحد والصحيح كما فى الابكار من الاعتماد الواحد اى فى ان كلا منهما اختلاف فى امر متولد
من شئ واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند هو اى اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى
اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهاء على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهاء
المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين فى قبول الوهاء فان الرقيق الضعيف
بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل
فلا حاجة الى توسيط الوهاء بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطله اى يبطل تولد الالم
من الوهاء تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد فى الوهاء كما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبانة العقرب
فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هنا التفاوت فى الوهاء الحاصل فى الموضعين بل ربما
كان ما يحصل من الوهاء بزبانة العقرب اقل مما تحصل براس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك
فلا يكون متولدا منه التاسع وهو اخر الفروع المذكورة فى الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وهاء
من الله تعالى ام لا هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم
بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهاء وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون

المكتنز المجتمع اللحم صحاح

الامر الصادر عنه متولدا من الوها ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثانى ان العبارة الظاهرة مهنا ان
يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوها ام لا وح يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلا حاجة
الى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى **المقصد الثالث** فى البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد
عليه الاجماع وهم يأولونها الاول الطبع قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على
قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ونحوها كالاقفال فى قوله ام على قلوب اقفالها فمذهب اهل
الحق انها عبارة عن خلق الضلال فى القلوب وذلك لان هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت
بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فيصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد
الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو لاوائل المعتزلة
ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفالا ووصفها
بذلك كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لا قدرة
لهم على الجعل الحقيقى الثانى وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات
يعرفها الملائكة فيميزون بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع فى اللغة الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله فى
قلوب الفجار سمة يتميز بها عن قلوب الابرار ويتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة
دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره
عنه الثالث وهو للكعبى منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم
ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان
الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم
الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل
بلا اخلاص كلا فعل وهو ان ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق
الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده يبطله ذكر الله هذه الاشياء
فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك فتكون هى المانعة من الايمان حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله
استيناف لبيان السبب وشىء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد التسمية
بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لا يمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع
اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثانى من تلك الامور التى يأولونها التوفيق
والهداية فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حمل التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو
مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة فى الطاعة فبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيئة
الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا
الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان

البحث عن امور صرح بها القرآن والمعتزلة اولوها بناء على اصلهم الفاسد وهو ان تحسين والقبح عقليان عندهم فلا يجوز منع الايمان وخلق الضلال الى الله تعالى

الاكنة الاغطية قال الله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة الواحد كنان بالكسر قال الكسائى كننت الشىء سترته وصنته من الشمس وغيره واكننته فى نفسه اسررته وقال ابو زيد كننته واكننته بمعنى فى الكن وفى النفس جميعا منتقط الصحاح

والطاعة وايضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما فى قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم اذ لا شبهة فى امتناع حمله على خلق الاهتداء فيهم والذى يبطله اى هذا التاويل امور الاول
اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم ليسوا كذلك
والدعوة عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثانى الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط
المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا
يتصور طلبها واختلاف الناس ليس فى الدعوة نفسها بل فى وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا
وموفقا من صفات المدح يمدح بهما فى المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملهما
على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو فى الحيوان الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول
عند اهل الحق مات باجله الذى قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور
تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء
اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا
من فعل الله تعالى وقالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى قدره الله تعالى له فالقاتل عندهم
غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله تعالى له وادعوا فيه اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لو لا
القتل الضرورة كما ادعوها فى سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه
بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول ميتا باجله الذى قدره الله تعالى له لمات وان لم
يقتل فهو اى القاتل لم يجلب بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا
لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة
الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير فى الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه
ولذلك اى ولحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة
كما فى قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق بين ذلك فى العقل لان الموت
فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلماذا كان احدهما باجله دون الآخر لو لا رومهم الهرب
من الالزام الشنيع وهو القدح فى المعجزات كما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت
خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تعالى والا لكان فعلا منه خارقا
للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة
اليه فلا امتناع فيه فحكم العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم
ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه **والجواب** ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم
كونه فاعلا وحكم العادة ثم لانه مثله يقع فى الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى
العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شىء ليس ما ذكر تحديدا
للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة وهو ان الرزق كل

قوله ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا يتصور استقدام شىء عند مجيئه فلا وجه لتقييد نفيه بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا فى حواشى المطول انه يجوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون بغيره على نمط قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فمارد على سوداء ولا بيضاء
حسن چلبى رحمه الله

الملحمة بفتحتين بينهما سكون الوقعة العظيمة فى الفتنة منتقط

قوله المبحث الثاني مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كاين غير متعلقة بما ليس بكاين على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال
خالق القاذورات والقردة والخنازير د خالفت المعتزلة في الشرور والقبايح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر
وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية
من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار

ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما ورنما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات
من الاغذية والاشربة لا غير قال الامدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من
الرزق بالمعنى الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق
الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده واما هم اي المعتزلة ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من
دابة في الارض الا على الله رزقها فللبهايم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه اخرى بما لا يمنع
من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور
المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم تاع عليهم فساد اصلهم في الحكم على الله يجوز ولا يجوز وذلك الاصل
هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشاء لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفرع اللازم
شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهو الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا
كما ورد في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال
المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك
الا مواضعة منهم على البيع والشرى بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل
الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى **المقصد الرابع** انه تعالى مريد لجميع الكاينات
غير مريد لما لا يكون فكل كاين مراد له وما ليس بكاين ليس مرادا له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز
اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكاينات مراد له تعالى لكن اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز اسناد
الكاينات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله لايهام الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور
به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالباس يجب التوقف عن الاطلاق
الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة اي في الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من
صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه
خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات
والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهام اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز
ان يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية اي على ان تكون معصية معاقبا عليها وقالت
المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد للمامور
به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه
وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال
غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكاينات باسرها فلانه خالق الاشياء
كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة
وايضا فقد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة
من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر فلا بد

منها اي من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات باوقاتها
واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع
ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده
فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة
الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والاخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان
عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه
واجب والاخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف
في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن
النبي عليه وقد تلقته الامة بالقبول فيصلح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق
دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما اوله به المعتزلة ويدفع هنا
التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله كان دليل
الثاني وهو انه غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ الله وان
اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله احتجت اي
المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره
بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفيها فيلزم السفه في احكام الله تعالى عن ذلك
علوا كبيرا قلنا لا نم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في
ايقاع المامور به توضيحه وجوه ثلثة الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه
الفعل اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده
واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه
في الامر بما لا يريده الامر الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده
بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بفعل تمهيدا لعذره وهو يريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي
الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر
لا حقيقته فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يامر به اذا
علم انه لا يحصل وكان في الامر به فايدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا الثالث ان الجاء
الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها الثاني من وجوه استدلالهم لو
كان الكفر مراد الله لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل
ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لانفكاكها عنه في
الصور المذكورة قال الامدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من
اخر فوقع المراد من الاخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة

له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة
وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء
بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء
بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر اتفاقا قلنا
الواجب هو الرضاء بالقضاء لا المقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر
انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه
ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى
والرضاء بالعكس اي الرضاء انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه
ليس يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء
آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف
مراد الله تعالى ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه
ح قلنا الذي يمتنع به التكليف عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه
كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو
لا ما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة
عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى
لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل العقل لهم وربما احتجوا بآيات تدل
على انه لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من
شيء حكى عنهم الله تعالى انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم
المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادة الله كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين
بطلانها فذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي عليه السلام ودفعا لدعوته
وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشية الله فما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل
ولذلك ذمهم الله تعالى بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمبايعة دون
الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخرا قل فلله الحجة البالغة ولو شاء لهداكم
اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها
تدل على ان ما كان سيئة اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها
للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد
بقوله مكروها كونه منهيا عنه مجازا وانما يرتكب هنا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين هذه الآية وبين
ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس
مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد

ولا كائنا بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة
والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة
وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضاء
هو الارادة قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده
ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضاء اعني
ترك الاعتراض يغاير الارادة ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى هي ادل على المقصود منها الاولى
لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة ولو شاء لهداكم اجمعين
والمعتزلة حملوا المشية في هذه الآيات ونظائرها على مشية القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف
الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير
القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم
وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق
لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دلالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا
اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس مراد الله تعالى اذ لو
كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي
على رأيهم وذلك اي ما كان يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير **خاتمة**
للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه
اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا
وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين
القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل
ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم عن
الشرور بالكلية لان ما يمكن تنزيهه عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها
شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال فكان الخير واقعا بالقصد الاول وداخلا
في القضاء دخولا اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض
وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر
الذي به حيوة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة او لا يتألم به سائح في البر والبحر يرشدك الى ذلك
انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر
بقطعها ويريد بقاء الارادة سلامته من الهلاك فمسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل
ان يختاره وان احتمى زمنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي والله اعلم

الرضاء بالقضاء واجب
الكفر مقضي لا قضاء
ما يمتنع به التكليف عندنا
شرط كون القدرة مع الفعل
رأى الفلاسفة في القضاء والقدر

ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن
علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها
الى الوجود اي الفعل العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر
في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس في الحسن والقبح

القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح
فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد
قيل انها لا توصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء
وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه
الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو
عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا
والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل
الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات
على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس
له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او
الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي
قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول
وبالله التوفيق الحسن والقبيح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة
كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل
قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا
وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبيح
بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد
مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فهذا الاختلاف على انه امر اضافي
لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث
تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما يتعلق به المدح في العاجل
والثواب في الآجل سمي حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل سمي قبيحا وما لا
يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي
بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي
وذلك لان الافعال كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله
وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا
للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة
مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة قد تدرك
بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة
ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث
اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن
والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوايل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات
صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه
لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين
من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف
الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم في العبارات التحديدية
قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله اعتبر قيد التمكن فيه احترازا
عن فعل العاجز والملجاء فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد العلم يخرج عنه المحرمات الصادرة
عمن لم تبلغه دعوة نبي او عمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن هو
شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله بالدلايل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام
عليه لا يلايم عقل العقلاء ويتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه
فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل
هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله والذم
قول او فعل او ترك قول او فعل ينبي عن اتضاع حال الغير وانحطاط شانه واذا تصورت هذا التحرير
فنقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا

قضاء الله وقدره عند الاشاعرة

وعند الفلاسفة

والمعتزلة

الحسن والقبح

قوله نهي تحريم او تنزيه المنهي عنه نهي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد رحمه الله واما عندهما فما هو الى الحرام اقرب منه وهو المكروه كراهة التحريم وبمعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كان يحرم الشفاعة لرفع الدرجة او لعدم ادخاله النار لكن حرمانا موقتا قوله ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي حسن چلبي رحمه الله

تعريف القبيح

قوله فما لا يتعلق به آه لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا حسن چلبي

سواسية

قوله سواسية قال الاخفش سواسية اي اشباه لان سواء فعال وسية يجوز ان يكون فعة او فلة الا ان فعة اقيس لان اكثر ما يلقون موضع اللام واصلها سوية انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها حسن چلبي

قوله كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه حسن چلبي رحمه الله

تعريف الذم

كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لانها ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا
ومن الخصوم بيانه اى بيان كونه مجبورًا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك هو الجبر لان الفعل واجب والترك
ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب
مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل
الاختيارى لا بد له من ارادة جازمة ترجحه وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد
والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ولزم وهو محال ووجب الفعل عنده اى عند المرجح الذى يتوقف
عليه والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج الى مرجح آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه ولزم فيكون الفعل على تقدير وجوبه
مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اعنى امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا فلا اختيار للعبد
فى افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فاذ لا
مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هنا اى استدلالكم على كون العبد
مجبورا نصب للدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين
الاختيارى والاضطرارى منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم ينفى قدرة
الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير فيقال انه ان لم يتمكن من الترك فذلك
وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله وايضا فانه اى هذا
الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف
و اذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق ونحن لا نجوزه وانتم وان جوزتموه
فلا تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اى تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان
كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح مع انهما ثابتان عندكم فانتقض
دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا
كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد
داع له يقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وما قبله
اما نقض او فى حكمه قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل بقدرته
واختياره واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثانى
وهو النقض بافعال البارى فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقى لا اختيارى انما هى مقدمة
الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر فى الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه
الداعى ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفى الفعل لا لداع عندنا جايز ولا
يخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين

التساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة
هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف
على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى
فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة
القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى
ما قررناه اشار بقوله لمرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان
بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والا جاز
ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب ولا
محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا
كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقدم هذا مرتين مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك
المرجح القديم الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية
العبد فانه حادث يحتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد لزم التسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله واما الثالث
وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا فى الواجب الشرعى ان يتمكن الفاعل فيه بل يجب
ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكفى ذلك فى الواجب
العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى واما الرابع وهو الحل فمقصودنا
من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختياره يترتب على
ذلك الداعى ويوجب الفعل ويحصل اى ذلك الداعى مع ما يترتب عليه له بخلق الله اياه وقد بيناه اى عدم
استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف فى عدم الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل فى
العبد كما قاله الشيخ وبين ان يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابنا كامام الحرمين فى كونه مانعا
من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله تعالى فقد تم
مطلوبنا الثانى من الوجهين واما ثانيهما فحجة على غير الجبائى لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته او لصفة
لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظ
واللازم باطل فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى من ظالم بل يجب الكذب لانه دفع للظالم
عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا يحسن بل يجب اذا كان فيه انجاء
متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن
ان ياتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون
كاذبا فى نفس الامر ومن ثمه قيل ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان
به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه فى السوال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض
ولو جوز حمل كلامهم فى مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم

قوله ان الكذب قد يحسن آه قيل عليه الكذب فى الصورة
المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبى عليه السلام
اقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب لحسن
هو الانجاء لا الكذب واجيب ان الكذب لما
تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة
ورد بان هذا بعد تسليمه انما يحسن الكذب من جهة كونه
طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافى قبحه لذاته لجواز اجتماع
الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائى وحسن
الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته او لصفة لازمة
له فلا يجامع القبح اصلا واجتماع الحسن والكذب
باعتبار الجهتين انما ياتى على مذهب غير الجبائى
كما سياتى اليه الاشارة
حسن جلبى رحمه الله

بالقصد فی شیء من الاخبار ولا یکون شیء منها کذبا اذ لا کلام الا ویمکن ان یقدر فیه من الحذف والزیادة ما
یصیر معه صادقا واذا احسن الکذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم علی ظلمه فلا یکون حسن الصدق
ایضا ذاتیا وکذا حال سایر الافعال وللاصحاب فی ابطال التحسین والتقبیح العقلیین مسالک ضعیفة نذکرها
ونشیر الی وجه ضعفها احدها من قال لاکذبن غدا فاذا جاء الغد فکذبه اما حسن فلیس الکذب قبیحا لذاته واما
قبیح فترکه حسن مع انه ای ترکه یستلزم کذبه فیما قاله امس ومستلزم القبیح قبیح فیلزم ان یکون ههنا التی کـ
حسنا وقبیحا معا وهو باطل فتعین الاول وهو ان لا یکون قبح الکذب ذاتیا لانه لازم وهو المطلوب قلنا
لا نم ان مستلزم القبیح قبیح لان الحسن لذاته قد یستلزم القبیح فیتعدد جهة الحسن والقبح فیه وان غیر ممتنع
فیکون الکلام الواحد من حیث تعلقه بالمخبر عنه علی ما هو به حسنا ومن حیث استلزامه للقبیح الذی هو الکذب
فیما قاله امس قبیحا ومثل هذا جایز عند الجبائیة القائلین بالوجوه والاعتبارات فلا ینهض هذا المسلک
حجة علیهم کما ان الوجه الثانی کذلک اذ یتجه سؤال ان یقال لم یتخلف القبح عن الکذب بل هو قبیح باعتبار
تعلقه بالمخبر عنه لا علی ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد یتجه سؤال علی ذلک او
یلتزم قبحه ای قبح کلام فی الغد مطلقا لانه قبیح اما لذاته ان کان کاذبا واما لاستلزامه القبیح ان کان صادقا
ونقول الحسن کالکلام الصادق فیما نحن فیه انما یحسن اذا لم یستلزم القبیح وانت خبیر بان انقلاب
الحسن الی القبیح انما یتأتی علی القول بالوجوه الاعتباریة فضعف هذا المسلک انما یظهر اذا جعل
دلیلا علی بطلان مذاهب المعتزلة کلها الثانی من المسالک الضعیفة من قال زید فی الدار ولم یکن زید
فیها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم کون زید فی الدار اذ لا قایل بقسم ثالث والقسمان
باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان کان زید فی الدار وکذا لانه یستلزم کون العدم جزء علة الوجود
قلنا قد یکون قبحه مشروطا بعدم کون زید فی الدار والشرط لا یمتنع ان یکون عدمیا الثالث قبح
الکلام الکاذب لکونه کذبا ان قام بکل حرف منه فکل حرف کذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالکذب
وهو جلی لان الکذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لتعذر اجتماع الحروف وتقضی المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا لم یکن للمجموع وجود فکیف یتصور اتصافه بالقبح
الذی هو صفة ثبوتیة فالمصنف ردد فی نفس القبح هل هو قایم بکل حرف او بمجموعها واما الامدی
فانه قال لو کان الخبر الکاذب قبیحا عقلا فالمقتضی لقبحه اما ان یکون صفة لمجموع حروفه او لاحاده
والاول بط لان ما لا وجود له لا یتصف بصفة مقتضیة لامر ثبوتی لان المقتضی له لا بد ان یکون ثبوتیا
فلا یکون صفة للعدم والثانی باطل ایضا لان مقتضی القبح فی الخبر الکاذب انما هو الکذب ولم یکن
قیامه بکل حرف والا کان کل حرف خبرا وهو مح قلنا هو ای القبح من صفات النفسیة لا من صفات المعنویة
فلا یستدعی صفة تکون هی علة لها کما هو مذهب بعضهم القایلین بان حسن الافعال وقبحها لذواتها
لا لصفات حقیقیة قایمة بها وهذا الجواب انما یتجه علی تقریر الامدی واما علی تقریر الکتاب فینبغی
ان یقال لیس یلزم من کون القبح ذاتیا ای مستندا الی ذات الشیء ان یکون موجودا خارجیا حتی یمتنع وقوعه

صفة لامر عدمی لجواز ان یقتضی ذات الشیء اتصافه بصفة اعتباریة یستحیل انفکاکها عنه او
یقوم القبح بکل حرف بشرط انضمام الاخر الیه فقبحه لکونه جزء خبر کاذب او یقوم القبح بالمجموع
لکونه کاذبا فما هو جوابکم فیه فهو جوابنا فی قیام القبح به الرابع کونه ای کون الفعل قبیحا لیس نفس ذاته
ولا جزءا منها لتعقلها دونه بل زاید علیها وانه موجود لانه نقیض اللاقبح القایم بالمعدوم فیلزم ح قیام
المعنی الذی هو القبح بالمعنی الذی هو الفعل قلنا قد سبق الکلام علی مقدماته فان نقیض العدمی لا یجب
ان یکون موجودا وارتفاع النقیضین انما یستحیل فی الصدق دون الوجود وایضا لا نم امتناع قیام
العرض بالعرض اذ لم یقم علیه دلیل کما عرفت مع انتقاضه بالامکان والحدوث فان هذا الدلیل
الذی اورد لو تم علی کون القبح امرا موجودا جار فیهما مع کونهما اعتباریین الخامس علة القبح حاصلة قبل
الفعل ولذلک لیس له ان یفعله فلولا انه یقتضی قبحه حاصل قبل وجوده لم یکن کذلک ویلزم ح قیام
الصفة الحقیقیة بالمعدوم لان مقتضی القبح صفة وجودیة وقد یقال لو کان القبح ذاتیا لزم تقدم المعلول
علی علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل او صفته ولیس شیء منهما حاصلا
قبله قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل یحکم العقل باتصافه بالقبح ولما یقتضیه اذا حصل
وهذا الحکم هو المانع من فعله والاقدام علیه لا اتصافه بالقبح او بما یقتضیه علی ان القدماء منهم زعموا
ان الذوات ثابتة متقررة فی الازل فیصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتیة ثم للمعتزلة فی المسألة
طریقان حقیقیان وطریقان الزامیان اما الحقیقیان فاحدهما ان الناس طرا یجزمون بقبح الظلم والکذب
الضار والتثلیث وقتل الانبیاء علیهم السلام بغیر حق وکذا یجزمون بحسن العدل والصدق النافع
والایمان وعصمة الانبیاء من انواع الایذاء ولیس ذلک الجزم منهم بالحسن والقبح بالشرع اذ یقول
به غیر المتشرع ومن لا یتدین بدین اصلا کالبراهمة ولا بالعرف اذ العرف یختلف بالامم علی حسب اختلافهم
وهذا الذی ذکرناه لا یختلف بل الامم قاطبة مطبقون علیه والجواب ان ذلک ای جزم العقلاء
کلهم بالحسن والقبح فی الامور المذکورة بمعنی الملایمة والمنافرة او صفة الکمال والنقص مسلم اذ لا نزاع
لنا فی انهما بهذین المعنیین عقلیان وبالمعنی المتنازع فیه ممنوع علی انه قد یقال جاز ان یکون منشأه عرف عام
هو مبدأ لذلک الجزم المشترک وثانیهما ان من عن له تحصیل غرض من الاغراض استوی فیه الصدق
والکذب فانه یؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مرکوز فی عقله لما اختاره
کذلک وکذا من رای شخصا قد اشرف علی الهلاک وهو قادر علی انقاذه مال الی انقاذه قطعا واستغرق
فی ذلک طوقه وان لم یرج منه ثوابا ولا شکورا کما اذا کان المنقذ طفلا او مجنونا ولیس هناک من یراه
ولا یتصور فیه غرض من جلب نفع او دفع ضر بل ربما یتضرر فیه بتعب شاق فلم یبق مناط حامل سوی
کون الانقاذ حسنا فی نفسه الجواب اما حدیث اختیار الصدق فلانه قد تقرر فی النفوس کونه
ملایما لمصلحة العالم وکون الکذب منافرا لها ولا یلزم من فرض الاستواء تحققه فاختیار الصدق
لملایمته تلک المصلحة لا لکونه حسنا فی نفسه واما حدیث الانقاذ فذلک لرقة الجنسیة وذلک

مجبول في الطبيعة وسببه انه يتصور مثله في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدر فيجر ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريق الثاني الالزامي فلانه لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن تمييز النبي عن المتنبي ولا يثبت الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا ولحسن منه ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفائه قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هنا في مباحث كونه متكلما ودلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية اذ ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها وفي منعه سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملايمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته تعالى في احكام مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا واجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول **تفريع** اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما ادرك فيه جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية تنقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فالحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم نعرف فيه جهة تقتضيه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغايب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل ومثله كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك أترى العقل يحكم بمنع الكريم الاكرمين

منه وتكليفه التعرض للهلاك شبه كلا الجواب ان ما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ويرجع الى الاباحة اذ لا منع منه فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم اي بانه هل هناك حكم حظر او اباحة لكنا لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه

المقصد السادس

اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المتقدمة اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل من جهة حاكما بالحسن والقبح فانه بقبح بعض الافعال ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم ان الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكرها ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف ينتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبونه على الله بل نجزم بعدمه فلا يكون واجبا الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لغرض وهو عبث وانه الجد قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الآخرة وهو اما اضرار وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافي النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يخصى بتحريك انملة فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب عليه واستحقاقه اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب او هو لغرض نفع آخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي

وهو قبيح كما في الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اي في تركه ايضا اذن للعصاة في المعصية
واغراء لهم بها وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا
لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء
بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدل امتناعه بالعقل
وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن والاغراء مع رجحان
ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا يعني انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء
وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا
الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما الرابع من
الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة
ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح له فلا يكون الاصلح واجبا عليه تعالى حكاية شنعة
تحيي بالقدح على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه قال الاشعري لاستاذه ابي علي
الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال
يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعري فان قال الثالث
يا رب لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم انك لو
عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل
النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح
وكان هذا اول ما خالف فيه الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون
الله وحسن توفيقه الخامس من تلك الامور العوض على الالام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء كما صدر عن
العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان كان الايلام من الله وجب
العوض عليه وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه
وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المولم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه
اي لا ينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض
المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده اي بفساد
الاصل الاول قال طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا اذ لا يجب دوامه
وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب ان يكون في الآخرة لوجوب دوامه
كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز علمه
بشعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه
او يجوز انقطاعه وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه مسألة الثالث هل يحبط العوض
بالذنوب كما يحبط الثواب اولا قال بالاحباط لتسليمه بانه لولاه لكان الفاسق واصلا في كل وقت

من اوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومنهم من يقول به ذهب الى ان عوض
اهل النار باسقاط جزء من عقابه بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات
كيلا يتألم بانقطاع التخفيف الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل عوضا للالام ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز
الخامس على الجواز هل يولم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل منافيا للحكمة
السادس على المنع هل يولم ليعوض عوضا زائدا يكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك الايلام عبرة له زاجرة
عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض
واعتبر الآخرون ان يكون مع التعويض شيء آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا
بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض من الله هذا
والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الالام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل
وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الالام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الالام وكونها لطفا
في زجره عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز الالام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم
الى ان الايلام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه
الا من جهة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الالام
والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التي لا تقاسي مثلها او لا تعوض فان عوضت فهل ذلك
التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل
يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم على ان منهم من انكر حصول الالم للبهائم
والصبيان مكابرة ومنهم من الزم دخولها الجنة وخلق العقل فيها

المقصد السابع

في تكليف ما لا يطاق وهو جائز عندنا لما قدمناه آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف
والزمن المشي الى اقاصي البلاد والعاجز الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد
الذي لا شك في كونه سفيها واعلم ان ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق
ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا
يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع
اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وتركه الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به
عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب
الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور الممتنع
لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال
طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصوره ثابتا مطلوبا به على الوجه الذي
يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا اي في الممتنع لنفسه

مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المختلفين كالسواد والحلاوة ثم نحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اى تصوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له وصرح ابن سينا به اى بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله معنى قول اى هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه سابقا ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اى التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وبه اى بما ذكرنا من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوا في ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره من انحواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان منهم من يجوزونه

المقصد الثامن

في ان افعال الله تعالى معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان يبطلان المذهبين معا اعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكر من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض نفسه بل ذلك محال في حقه تعالى لتعاليه عن النقص والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم وتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك

قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد ح بذلك النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له والا اى وان لم يكن اولى بل يكون مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري بذلك بل نقول كيف تدعى وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة ثانيهما اى ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه اى يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من افعاله واثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير اسنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي هو غرض ومقصود في نفسه لغرض آخر لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجوا اى المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان يصدر عنه فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم من تصويره اى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله واثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية

تذنيب اذا قيل لهم انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا ينتفع بها الله تعالى لتعاليه عنه ولا العبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب

في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو اى
التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر برذال واعطاه من المال
ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان
بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه
ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع
دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق
كلفهم بما يستحقونه به فيقال لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح فيه اصلا ولو سلم قبحه فانما قبح
ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله فانه يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى في الدنيا
من النعم واستحسن بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا
يجدي دفعه وان سلم قبحه من الله ايضا فيمكن التعريض له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة اذ ليس الثواب
على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا ترى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات
الشاقة كالصلوة والصوم وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او لتمهيد قاعدة خير او دفع شر
عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان
افضل العبادات احمزها اى اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا
اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن
الغرض ثم انه اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب
اذ لولا التكليف لم يستحقا عذابا ومن ابى لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى التعريض للعذاب بل
نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة
لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتي بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتم من غرض التكليف

المرصد السابع في اسماء الله وبه ينتهي مباحث الالهيات وفيه مقاصد ٣

المقصد الاول

الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك انه اى تخصيص الاسم لشيء مغاير له اى الاسم كما يشهد
به البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان
التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف وقد اشتهر الخلاف
في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظة ف ر س هل هو نفس الحيوان
المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات
باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي
مدلوله عين المسمى اى ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره
نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا
غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه انها اى الصفة الحقيقية

القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة قال الآمدي
اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال
الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى
بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على الذات الموصوف
بكونه خالقا وعالما وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق
فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته
والاسم علمه الذي هو ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك
بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر ابن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى
فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو
في لفظة ا س م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او تطلق
على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله
تعالى سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا بحث لغوي
لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة
انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه
المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول
الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم
اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم
اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة

المقصد الثاني

في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يوخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء
من حيث هو او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه فهذه اقسام الاسم على الاطلاق
ثم ينظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما الماخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز
تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما
ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا
يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل
ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصه ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك
الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار
معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب ينافي التركيب
فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز
في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون

سلبيا كالقدوس واما المأخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام المذكورة للاسم هي اقسام
البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما يتبعه من المقصد **المقصد الثالث** تسميته
تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على
اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على
معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز
ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة
ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ
من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام
من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو
المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام
الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون
اسما مائة الا واحدا من احصاها فقد دخل الجنة وليس فيها تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي
عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير
والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين
وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية
ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها
اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما
بحقوقها وبالجملة فلنحصها احصاء نافعا في دخول الجنة فنقول **الله** وهو اسم خاص بذاته لا
يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه
والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة
لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذ التعبد وقيل الاله مأخوذ من الوله
وهو التحير فمن جعله صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر
على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه
على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والمختار ان لفظة الله على تقدير كونها في الاصل صفة فقد انقلبت
علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار **الرحمن الرحيم** بمنزلة الندمان والنديم اي المريد الانعام على الخلق

فمن جعلهما صفة الارادة وقيل معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية **الملك** اي يعز من يشاء
ويذل من يشاء ولا يذل اي يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية سلبية وقيل معناه التام القدرة فصفة
القدرة مرجعه **القدوس** اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا تدركه الاوهام والابصار فصفة
سلبية على الوجهين **السلام** اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة
سلبية وقيل معناه منه وبه السلام اي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد فصفة فعلية وقيل يسلم على خلقه
قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية **المؤمن** هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية
مثلا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو ورسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله تعالى
محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد
الدال على الوحدانية فصفة فعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر اما بفعله وايجاده
الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فتكون صفة كلامية
المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول
فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فتكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى
الحفيظ وسيأتي معناه **العزيز** قيل معناه لا اب له ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره
بالذي لا يرام او الذي لا يخالف او الذي لا تخوف بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق
من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام في البلد اذا تعزز وحاصل الكل
راجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية هي التعذيب
او الاثابة وقيل القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب سلب **الجبار**
قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل
من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريد فمرجعه
على المعنيين صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان يناله يد الافكار ويحيط به ادراك
الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدي عن ان ينال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية
مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بانه الذي لا يعتني بما لا يكون ولا يتأسف
على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس وقد فسر المصنف
العظيم بقوله اي تقدس عن صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اي انتفى عنه تلك الصفات وحصل
له جميع صفات الكمال فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا **المتكبر** قيل في معناه ما قيل في
معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية
صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله وان كانت كاذبة كان التكبر
باطلا والمتكبر مبطلا **الخالق البارئ** معناهما واحد اي المختص باختراع الاشياء **المصور** المختص
باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالي

اسمائه تعالى توقيفية

الملك صفة مشبهة دالة على الثبات اي يملك كل شيء ولا يزول عنه ملكه

الباري في الفهرس ٤٦

قد تطلق هذه الثلثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال لما تخرج من العدم
الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين
كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى على وفقه ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه يقدر
وبارئ من حيث انه يوجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين
الغفار اى المزيل لآلة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى
الستر **القهار** غالب لا يغلبه فهو صفة فعلية سلبية **الوهاب** كثير العطايا بلا عوض فيكون
صفة فعلية **الرزاق** يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من
صفات الفعل **الفتاح** ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات
الفعلية وقيل الحاكم وهو اى الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر
فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم ومنه قوله تعالى
ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهى حديدة
المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية **العليم** العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية **القابض**
المحض بالسلب **الباسط** المحض بالتوسعة فى العطية **الخافض** دافع البلية من الخفض
وهو الحط والوضع **الرافع** المعطى للمنازل **المعز** معطى العزة وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القوة
وكلاهما ظاهر **المذل** الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات فعلية **السميع البصير** ظاهر معناهما
مما سبق **الحكم** الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع
الى هذه الصفات **العدل** لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية **اللطيف** خالق اللطف يلطف
بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى
العلم **الخبير** معناه العليم فصفة علمية وقيل المخبر فصفة كلامية **الحليم** لا يعجل العقاب للعصاة قبل
وقته المقدر فيرجع الى السلب **العظيم** قد مر معناه فى تفسير الجبار **الغفور** كالغفار بلا فرق على قياس
الرحمن الرحيم **الشكور** المجازى على الشكر فان جزاء الشئ يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل
من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية وقيل معناه المثنى على من اطاعه فيكون صفة كلامية **العلى**
الكبير هما كالمتكبر فى المعنى **الحفيظ** معناه العليم من الحفظ الذى هو ضد السهو والنسيان ومرجعه
العلم وقيل لا يشغله شئ عن شئ فمرجعه صفة سلبية وقيل مبقى صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ
الذى يضاد التضييع **المقيت** خالق الاقوات وقيل المقتدر فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه
الشهيد وهو العالم بالغايب والحاضر كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة
الحسيب الكافى بخلق ما يكفى العباد فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم احسبنى فلان واحسبنى
اى اعطانى حتى قلت حسبى وقيل المحاسب باعمال المكلفين لما فعلوه من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية
الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجمال **الكريم** ذو الجود وقيل المتفضل على الجود
والاكرام

الا هو العزيز القادر على كل ممكن الغالب على كل شئ الغفار حيث لم يعاجل بالعقوبة وسلب ما فى هذه الصنايع من الرحمة وعموم المنفعة قاضى ادل ٥٦٨ سورة الزمر

خالق الاقوات جمع قوت

قوله وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام قيل ينبغى ان يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا لمعنى المتكبر والا فان اريد بها الصفة السلبية كما قيل فى تفسيره لم يكن للقول الثانى كثير فائدة فتامل حسن جلبى رحمه

ومرجعهما الفعل والقدرة وقيل معناه العلى الرتبة ومنه كرايم المواشى لنفايسها فيرجع الى صفة اضافية
وقيل يغفر الذنوب **الرقيب** كالحفيظ وقال الغزالى هو اخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى
يراعى الشئ بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك
الشئ لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه
محروس عن التناول **المجيب** مجيبا لادعية **الواسع** هو الذى وسع جوده جميع الكاينات وعلمه
جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان عن شان **الحكيم** ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء
على ما هى عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغى وقيل بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير
الودود من الود وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور
بمعنى الصابر اى يود ثناءه على المطيع وثوابه له **المجيد** الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل الايثار
فيما له من اوصاف المدح **الباعث** المعيد للخلايق يوم القيامة **الشهيد** العالم بالغايب والحاضر
الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اى لا يفتقر الى غيره وقيل معناه المحق اى الصادق فى القول وقيل
مظهر الحق **الوكيل** المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه ذلك فان عباده وكلوا اليه
مصالحهم اعتمادا على احسانه **القوى** القادر على كل امر **المتين** قال الامدى معناه نفى النهاية
فى القدرة يعنى ان قدرته لا تتناهى وفى عبارة الكتاب هى النهاية فى القدرة ولا يبعد ان يكون تصحيفا فالاظهر
ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية **الولى**
الحافظ للولاية اى النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقايم به **الحميد** المحمود فهو
صفة اضافية **المحصى** العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود فيرجع الى صفة كلامية وقيل القادر
ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه **المبدئ** المتفضل بابتداء النعم **المعيد** معيد الخلق بعد هلاكه
المحيى خالق الحيوة **المميت** خالق الموت **الحى** ظاهر معناه **القيوم** الباقى الدايم فهو صفة
نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية **الواجد** الغنى اى الذى لا يفتقر فهو صفة
سلبية وقيل معناه العالم **الماجد** العالى المرتفع فهو صفة اضافية وقيل من له الولاية والتولية
فيكون صفة فعلية **الاحد** قدم تفسيره اى علم ذلك مما سبق فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه
شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد وقد يفرق بينهما فيقال هو واحد فى الذات
اى لا تركيب فيه وواحد فى الصفات اى لا مشارك له فيها **الصمد** معناه السيد وهو المالك فيكون
صفة اضافية وقيل معناه الحليم اى الذى لا يستفزه ولا يقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية
وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسؤول الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوايج وعلى التقديرين
هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اى المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفى التركيب
وقبول الانقسام **القادر المقتدر** كلاهما ظاهر والثانى ابلغ من الاول **المقدم المؤخر** يقدم من يشاء ويؤخر
من يشاء **الاول الآخر** لم يزل ولا يزال اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ ومما

الله الصمد السيد المصمود اليه فى الحوايج من صمد اذا قصد وهو الموصوف به على الاطلاق فانه يستغنى عن غيره مطلقا وكل ما عداه محتاج اليه فى جميع جهاته قاضى
قوله وهو الموصوف به الضمير المرفوع لله والمجرور للصمد والوصف بمعنى الحمل يعنى ان الله هو المستحق لان يحمل عليه الصمد سعدى افندى

صفتان سلبيتان **الظاهر** المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر
فلان على فلان اذا قهره **الباطن** المحتجب عن الحواس بحيث لا تدركه اصلا فيكون صفة سلبية وقيل العالم
بالخفيات **الوالي** المالك **المتعالي** كالعلي مع نوع من المبالغة **البر** فاعل البر والاحسان **التواب**
يرجع بفضله الى عباده اذا تابوا اليه من المعاصي **المنتقم** المعاقب لمن عصاه **العفو** الماحي للسيئات والمبطل
لآثارها من صحايف الاعمال **الرؤف** المريد للتخفيف على العبد **مالك الملك** يتصرف فيه وفي مخلوقاته
كما يشاء **ذو الجلال والاكرام** كالجليل قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل **المقسط** من اقسط
اي عدل وقسط اي جار **الجامع** اي للخصوم يوم القضاء **الغني** لا يفتقر الى شيء **المغني** المحسن لاحوال الخلق
المانع لما يشاء من المنافع **الضار النافع** منه الضر والنفع **النور** الظاهر بنفسه المظهر لغيره **الهادي**
يخلق الهدى في قلوب المؤمنين **البديع** اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع
في نفسه لا مثل له **الباقي** لا آخر له **الوارث** الباقي بعد فناء الخلق **الرشيد** العدل وقيل المرشد
الى سبيل الخيرات **الصبور** الحليم وقد مر فهذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسأل
الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم
ثم ان المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طالبيها فتبعناه
فيه ومن اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسايل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني
المختلفة والاقوال المتفاوتة.

الموقف السادس في السمعيات

اي في الامور التي تتوقف عليها السمع كالنبوة او تتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان
والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة
وليست من العقايد الاصلية كما مر وسيأتي

المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة

المقصد الاول في معنى النبي

وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى
اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو مهموز لكنه خفف وبدل وعمم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر
بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال نبا فلان اذا ارتفع وعلا
والرسول من الله موصوف بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة
الى الله واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى
ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة
لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة
بالرياضات والمجاهدات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة
كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته
فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب خفاء لا يخفى وهذا الذي
ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة

فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة به
ان يكون له اطلاع على المغيبات الكاينة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس
الانسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هي لا مكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات
العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكاين الفاسد
لكونها مبادي له فقد يتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة
الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها
كمرآة يحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فتنعكس منها الى الاولى ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما
قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى النفوس اي رؤية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت
في ادراك المعاني العقلية فرطا في الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي
تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اوقات من غير ان يعرض لها غلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد
يفقه قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة
بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم ينقطع به
احساساته الظاهرة فان هؤلاء يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث
لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا
منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما قررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين
فلا يتميز به النبي عن غيره ثم نقول احالة ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس وتجردها في
صفاء جوهرها وكدرته وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى وضعفها
مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام
والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات ونقول ايضا
باقي المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في
المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان تظهر
منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد
بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب اراداته ولا يستنكر ذلك
الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي بتصوراتها مؤثرة في المواد البدنية
كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب هذا نشأ على ترتيب اللف
وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان يمشاه في غيرها
اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع
عدم الانطباع فيه فلا يستبعد ان يقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية فيؤثر فيها اراداته

وتصوراته حتى تحدث بارادته رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن
فاسدة وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصري الذي تكون مناسبة لمزاجه
اشد واقوى لمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة فكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة
العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا
الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في الاجسام واحوالها
وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات
والارادات النفسية لا يعطيه اي لا يدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي
ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف يتميز عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة
مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم
في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرد نفسه عن
الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذبت اليه واتصلت به في يقظته شاهدت
المعقولات كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنتقش
في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج ومن لما صار الانجذاب والاتصال لعالم القدس
ملكة اي صفة راسخة للنبي ومن يحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة بادنى توجه منه
قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة
عبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة
في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملاء
الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء
المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات وماله اي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة الى تخيل ما لا
وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به وقرروا
ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا
آمرا ناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق من العقلاء فكيف يكون
نبيا من كان امره ونهيه مما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا
هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة
بطوعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لبني نوعها وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه
من اختلاف الآراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقراره اي ثبات الشريعة التي
بها يتم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل
واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات
وهي ان يعمل كل واحد لاخيه مثل ما يعمله الاخ له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من

الملائكة عند الفلاسفة نفوس مجردة او عقول مجردة

لا كلام للمجردات

من قبيل

طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

معنى كون الانسان مدنيا بالطبع

عمله بازاء ما يأخذ منه من عمله الاترى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد
له من ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث
وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امر هم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن
هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجري بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل
يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس
اي مدت عنقها الى ما يريد غيره وطمح اي ارتفع عين كل الى ما عند الآخر فحصل بينهم التنازع وادى ذلك
التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اي القتل والمرج
اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك الخواص
لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات اللائقة به وهدى كل واحد الى ما فيه بقاؤه
وبه قيامه سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية
يسخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما
فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان
وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه
الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء

المقصد الثاني

في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله
والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث
الاول في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك وانما اشترط ذلك
لان التصديق منه اي من الله لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التروك مثل ما اذا
قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا
فانه معجز دال على صدقه وليس فعلا لله تعالى فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه
تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على ان الكف حرفه لعدم الحاجة اليه فالشرط
عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا
عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق
العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة
اذ لا اعجاز دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة
بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره
اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان
مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس بشيء
لان قدرته مع علم قدرة غيره عادة معجزة قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول

قوله عبارة عما قصد به الخ اعترض على هذا التعريف بانه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة واجيب بان
المراد القصد من عند الله والاظهر في الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق بما في نفس الامر فلا يصدق
على السحر كما لا يخفى قوله ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا الخ هذا المنقول من الآمدي يخالف لما مر في المقصد الثامن
من مقاصد القدرة فلينظر فيه قوله وشرط قوم الخ قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون المعجزة فعل الله تعالى ان لا يكون
للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه
ان يكون مخلوقا له تعالى يؤيده ما ذكره الشارح
في شرح الكشف ان شرط المعجزة ان يكون
صادرا من الله تعالى لانها تصديق نوع فعلي منه تعالى
وح يكون معنى قوله وشرط قوم الخ
انه شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد
ايضا ويؤيده ايضا ما سيذكره في جواب
اول شبه الطائفة الخامسة القائلة
بان المعجزة لا تدل على الصدق ولا يقدح
في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة اصلا
كما لا يخفى حسن چلپی رحمه الله

قوله افترى الطبيعة الطبيعة عندهم وجود
النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد
والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى
الطبيعة مجاز عقلي على نحو ما صام نهاره
وان اريد بالطبيعة سببها
اعني العناية فلا تسامح حسن چلپی

حقيقة المعجزة

قوله في حقيقة المعجزة لا خفاء
ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير
لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب
العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل
من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام
الحرمين ان ههنا يكون تجوز آخر بناء على
الاصح من رأي الاشعري وهو ان العجز
ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى
ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام
ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز
عدم القدرة اذ لو حمل العجز على المعارضة
على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة
الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا
في مباحث القدرة فليتذكر حسن چلپی رحمه الله

الترك عدمي عند الشيخ وجودي عند بعض اصحابنا ١٧

قوله كصعوده الى الهواء الخ
فانه مقدور له باقدار الله تعالى
حسن چلپی

ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشى لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبى وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما فى عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعى النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدى وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفى قرائن الاحوال مثل ان يقال له اى لمدعى النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل بان دعا الله فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة صدقه التصريح بالتحدى الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل يزداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق ثم لو قال معجزتى ان احيى هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا تخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اى بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدى لا اعرف فى هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا فى الحال قال القاضى بطل الاعجاز لانه كان احيى للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار فى الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفى ان يقول انا اتى بخارق من الخوارق ولا يقدر احد ان يأتى بواحد منها وفى كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضى لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتى ما قد ظهر على يدى قبل لا يدل على صدقه ويطالب به اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره بعده اى بعد الدعوى فلو عجز عنها كان كاذبا قطعا فان قال فى اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء فى الصندوق واما احتمال ان العلم خلق فيه قبل التحدى فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اى مبنى على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به نازلا منزلة التصديق

له فيكون هو كاذبا فى دعواه ان ايه صدقه ودليل عليه وسيأتى انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل ما ذكرتم من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله فما تقولون فى كلام عيسى فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما تقولون ايضا فى معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ يسمى ارهاصا اى تاسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر فى ذلك العصر وهو مردود لوجودها فى عصر لا نبى فيه هنا وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ولا تمنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه بشفته الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقول به عاقل واما قوله وجعلنى نبيا فهو كقول النبى عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين فى انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضى فهذا الذى قررناه انما هو فى المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتى ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا فى وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته فى الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود ~~فيكون المعجز على هذا القول~~ لان شرطه اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل يصير قوله اى اخباره معجزا عند حصوله اى حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب فى نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنه هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثانى فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول فى ابكار الافكار البحث الثانى فى كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهر على يد من يريد تصديقه تمشية لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى نجاتهم

ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال
الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان تمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان
بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل
فطرتها او لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس واستغناؤها بذلك عن تحليل
مادة البدن فلا تحتاج الى البدل كما نشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض الامراض
الحادة وتحليلها للمواد الردية تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه
مثلا عما يتحلل من هذه المواد كما لو امسك اي زمانا لو امسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره
هلك بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى
اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها
المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية
ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار
بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة
السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصور الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فان
يفعل فعلا لا يفي به منه غيره من نتق جبل او شق بحر فقد تقدم بيانه من ان نفسه لقوتها تتصرف في مادة
العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه **البحث الثالث** في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنه
الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه
عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها
وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال
تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء
من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية
كما اشار بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور
المعجزة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا تكون دلالته
عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل
واوقفه على رؤوسكم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه
بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع
ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا
قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك
نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي

حصول المعجزة على مذهب الفلاسفة

قوله كما اشير اليه بقوله ابيت آه مبني على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذتها ان غفلة عنها كما قيل
وان شراب الوصل خير شراب
وكل شراب عندها كسراب
ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا (المنة باضم القوة) منه

قوله ابيت عند ربي

دلالة المعجزة عادية

قوله وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات آه هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بان دلالته عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود اعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي فلا يتجه قوله فان خوارق العادات آه فتأمل قوله وهي عندنا اجراء الله تعالى عادته آه فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادي في كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة آه قوله فمعلوم انتفاؤه عادة فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا تنافي ان يكون لعماس خفي حيث مجبول في الطبايع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبيحا والصدق صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتنبي ابتلاء دون المتنبي فان الادلة العقلية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء عم

ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي
المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي
في افادته العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا
له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة
خلق المعجز على يد الكاذب مقدور الله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام
صدقه وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح قال الشيخ وبعض
اصحابنا انه اي خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق
قطعا اي دلالة قطعية لمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره
وان لم نعلمه اي ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب
صادقا وهو مح والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا مح وقال
القاضي ان ظهور المعجزة بالصدق ليس الا لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله
بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العادات عن مجاريها العادية جاز
اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة
في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب
مح **تذنيب** من الناس من انكر امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم
من انكر العلم بها وسيأتيك في المقصد التالي لهذا المقصد شبههم باجوبتها

المقصد الثالث

في امكان البعثة وجميع ما فيه اثبات نبوة محمد عليه السلام فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت
الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذي يقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود
النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة تجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم الله من امة
انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا
يؤمنون لم يجب الارسال بل حسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعث عن تعريف
شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات
العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما
يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني
على اصلهم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف
ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان العام
الذي يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا سد شبه المنكرين للبعثة وهم
طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها لكنها الثانية من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف
بالاوامر والنواهي وانه اي التكليف ممتنع فينتفي البعثة لانتفاء لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل

امكان البعثة

قوله لان العلم بصدق الكاذب محال فكان الكلام ان العادة اقتران المعجزة بالصادق [illegible]

كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجزة لان
خرق العادة مح عقلا ولا يتصور النبوة دونها اى دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع
دلالتها على صدق مدعى النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيد العلم
بصدقه ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو
لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدى في المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وانتفاء
الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة لها الاولى منها وهو من قال باستحالة البعثة في
نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عنى هو الله ولا طريق
الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبى الثانى ان من
يلقى اليه اى الى النبى الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر
كذلك كما اعترفتم به والا اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اى القاء الوحى بطريق التكلم
منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام الثالث التصديق بها اى بالرسالة يتوقف على العلم
بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اى العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا
العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وسواء ذلك النظر الموصل الى هذا العلم
غير مقدر بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على
مراتب غير محصورة فللمكلف الاستمهال اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في اى زمان
كان وح يلزم افحام النبى وتبقى البعثة عبثا والا اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه
التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور
وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثانى ان المرسل
ينصب دليلا يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الله آيات
ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات فيكون مفيدا له ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه
بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق
الله رؤيته في الحاضرين فانه قدير لا يقصر عن شيء وجواب الثالث اما على سبيل اصلنا في التعديل
والتجوير فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة
الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا عن النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة
سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم
عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادى الحاصل من المعجزة واما على اصل المعتزلة
فالالزام باصلهم في التحسين والتقبيح ولكن صرحوا بخلافه منع الامهال يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب
الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب
الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويجذبهم عن المهالك ويقربهم من السعادة

(هامش: الروحانية)

(هامش: لا محيص لهم اى لا محيد ومهرب اى لا طريق ولا خلاص كذا في المنتخب)

ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا
الطريق فقال الولد دعنى اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في
نظر العقلاء ولو هلك الى يكون ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنو
وبما قررنا يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطائفة الثانية من قال للبعثة لا تخلو عن التكليف لان فائدتها
التى لا تخلو هى عنها وايضا هى لا تخلو عن التكليف باتفاق واجماع من القائلين بها ثم ان التكاليف الذى
لانها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة
الله اذ لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم
الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا فلا قدرة على شيء
منهما والتكليف ح اى حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثانى ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب
بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب على الترك اذا احجم عنه وهو اى الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث
التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو مح لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها
جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب
بعدمه بخلاف المعقول فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الاباد ولانه
ان اتم مصالحه بترك التعذيب لم يزل اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض لما
فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع
التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا قبيحا
وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجوده وانه تكليف بما
لا يطاق لان الفعل قبل الفعل مح اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من
لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا ان اى ولا يقول بان كل تكليف كذلك اى
تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل
تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف
مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن
عن التفكر في معرفة الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز وما يمتنع عليه من الافعال ولا شك ان
المصلحة المتوقعة من هذا الفائت وهو النظر فيما ذكر ترجح اى يزيد ويفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان
ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الافعال من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة
الا ان لها تعلقا بالفعل فسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية
وجواب الثانى ان يقال ان في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية ترجح كثيرا على المضرة التى فيها
وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح
ووجوب الغرض في افعاله تعالى وقد ابطلنا به الثانى وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود

الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تترتب على مضض التعب لمشاق الافعال واما عقابه ابدا
فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك
الامر فايدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء
اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما هو والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا
بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي
هو متلبس به وما ذكر من انه لا فايدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا اوجبه لغرض في افعاله وهو باطل
وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف
في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك
اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال الوجود
فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا شك فيه فما هو
جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف معينة عليه داعية
اليه ووسيلة الى اصلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التي من شانها ان تشغل
التكاليف الطايفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فايدة
فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية على ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم
فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهؤلاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال
يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا بقبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاصلة
فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها
للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد
من البعثة فايدته تحصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما
يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظايف
العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع
كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر
طويل يجربون فيه اي في ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك
قبل استكمالها اي قبل استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون
ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي تحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس
وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا تسلموه من الطبيب خف المؤنة وانتفعوا
به وسلموا من تلك المضار ولا يقال في امكان معرفته اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب كذلك لا يقال في امكان
معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهة

يا يتعلق بتحصيل الحاصل ١٦٣

اي التكليف

قوله مندوحة اي في العقل سعة وكفاية عن البعثة مختصر

قوله وهؤلاء كلهم احتجوا آه لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبياء المذكورين حسن چلبي رحمه الله

الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان
النبي بذلك اولى وفيما نقلناه من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل
محتاج الى واضع ممتاز عن بني نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب
وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الاكمل الطايفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا تثبت
النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما
واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا ابوين وكون من ظهرت المعجزة على يديه ممن ادعى النبوة
بان يعلم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في آن اعدام فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا
يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ يجوز
ح ان يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا متماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان
يكون الشخص الذي يتقاضاه غير الذي كان عليه دينه الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش
والمعاد والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من خلق السموات والارض وما بينهما ومن انعدامها الذي
نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في نفسها وذلك كما في
المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمنع فرض عدمه بدله مع الجزم بجزم
مطابقا للواقع وثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد طرق العلم
كالحس فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة
اعجازا لنبي وكرامة لولي عادة مستمرة يوجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا
يكون ح خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي النبوة وان لم يكن خارقا
للعادة الطايفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول
كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون
غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ح
ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيتقوى
به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجمعتم على حقيته
اي على كون السحر موثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به
بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد خالف كتاب الله
وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين اي المعتزلة الا وكان الناس
يتفاوضون فيه في امر السحر وتأثيره حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال
آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا
وجب عليه القود ولم ينكر احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي او لطلسم اخص هو لمعرفته يعني ان
سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات غريبة عجيبة فجاز ان

قوله ومن اعدامها الذي نحن نقول به ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمعي يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة حسن چلبي

قوله او فلا يكون ح خرقا للعادة قبل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة اخرى حسن چلبي

قوله اي على كون السحر موثرا وجه التفسير ان الا بهم السحر موثر من الحقية كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا حسن چلبي رحمه الله

قصة لبيد اليهودي مذكورة في تفسير القاضي في سورة الفلق وذكرها المحشي حسن چلبي ايضا فليرجع اليه من رامها

المفاوضة في الحديث البيان

القدرية ينكرون تأثير السحر كما ترى انكار صاحب الكشاف في تفسير سورة الفلق

قوله ومن انكره من القدرية آه قال القدرية السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك التخييل وقد وقع ولو سلم بكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على ان لا حقيقة له حسن چلبي

في سورة طه في ٤٢٢

يتأثر ذلك الشخص لمعرفته بنوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من
هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك
ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل
فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او لخاصية لبعض
المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد
والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه
حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق
الذى ظهر على يد المدعى تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره
الثاني من تلك الاحتمالات استناده اى استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة
فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوى الناس واما عصمة الملائكة فانما نعلم بقول النبي فلا
يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات
الكوكبية وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وهو اى مدعي النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط
به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا فاخذ ما علم وقوعه من
الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون ح دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا
يكون له دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اى سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا
منه للمدعى اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك
الخارق اذ لعله اى الغرض منه غير التصديق وله كابهامه اى ايهام تصديقه ليصير عنه بالاجتهاد فيثاب
بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء
الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود
في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عليه السلام قبل بعثته وكالنور الذى
كان في جبين آبائه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله تعالى اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب
على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدى
الصادر عن المدعى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعله اى القادر
على المعارضة تركها مواضعة مع المدعى ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا
السابع لعلهم استهانوا به اولا فظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته
في ابتداء امره وخافوه آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم
معيشتهم عنه اى عن المدعى ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار
ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه اى اتباع المدعى عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين
وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها اى للخارق الذى سميت

الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة

خاصية المركبات كالمغناطيس والكهرباء والحجر الجالب للمطر

معجزة دلالة على الصدق والجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة اى قررناه مرارا من جملتها جواب الطائفة
الرابعة من ان التجويزات العقلية لا ينافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول
انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا له لا للمدعى والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد
الاعجاز الذى هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه
لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدي
فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون معه اى مع ادعاء النبوة والتحدي وح فلا بد من احد امرين ان لا
يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه ممتنع على الله سبحانه لكونه
كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث ان من
لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاد ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الخارقة
على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا يقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها
لم تقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي تجوز الكرامة اذا لم تقع على طريق التعظم والخيلاء لان
ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها مع دعوى الولاية دون النبوة
وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا يشتبه احدهما بالاخرى وعن الرابع انا لا
نقول بالغرض اى لا نقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله عندنا غير معللة بالاغراض
بل نقول ان خلقها على يد المدعى يدل على تصديق له قائم بذاته تعالى كما ان حمرة الخجل يفيد العلم
الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر
المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة
في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات
امتناع الكذب عليه سبحانه وعن السادس اذا ادعى النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة
وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع نعلم عادة اى نعلم بالضرورة
العادية والوجدانية المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل
زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في نفسهم ومالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اى
عن المعارضة في مثل هذا الامر بحيث لا ينتدب اليه احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح
فيه سفسطة ظاهرة وح اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فان النفوس
اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما اتى
به مقدورا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا
وجوب اظهارها اذ بها يتم المقصود واحتمال الموانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله
للجميع اى في جميع الاوقات بل ههنا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال
عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها

قوله لا تبلغ الكرامة درجة المعجزة هذا مردود بان من جملة المعجزات الاطلاع على الغيب واحياء الموتى وقد روى مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الاولياء مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبي صح مثله كرامة للامة اذا كانت على طريقته حسن چلپی
الخيلاء بضم الخاء وكسرها وبالمد والياء مفتوحة فيهما الكبر تقول منه اختال اى تكبر منتخب

قال الاستاد لا يبلغ الكرامة درجة المعجزة ٣٣٠

قيل لا تقع الكرامة على القصد ٣٣٠

قوله وعن السادس اذا اتى آه هذا هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع حسن چلپی

ندبه للامر والى الامر فانتدب له اى دعاه له فاجاب منتخب

قوله بيان الملازمة ان التواتر آه يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبقة حكم ما قبلها فاذا افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد حسن چلبی

شرط التواتر

قوله استواء الطرفين والواسطة المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الكثرة وامتناع تواطئهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة الخبر الاول والثاني والثالث وبالاستواء الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فينبغي استواء الخبر الاول والذي بعده بالغا ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثاني هو المناسب لنفي ايجاب التواتر للعلم مطلقا اي سواء كان في قرن او قرن واحد فتامل حسن چلبی

قوله فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد قد يقال لا شك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية ثم قد يخلق عقيب البعض دون آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حد ذاتها وانت خبير بانه يمكن رجع منع التساوي المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر حسن چلبی

الاسباب المعدة

مفيد العلم في التواتر الخبر الاخير

وثبتت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين قطعا ولم تخصص اي العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيد اي لا تفيد العلم كاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا منا ومنكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل بحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده اي عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانا نرى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم في العدد وكذلك يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع اخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون خبر الواحد مستوجبا واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا يجامع المسبب بل يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فليس ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه

قوله ضروري عندنا لا نظري انما قال عندنا لان الكعبي وابا الحسين البصري من المعتزلة ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دابو بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحضار ذلك العلم منها ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات حسن چلبی

العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا

الفيافي المفاوز جمع فيفاء وهو الصحراء ملتقط

العجوة ضرب من اجود التمر بالمدينة ملتقط

على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضروري لما تواتر الاخبار عنه امر لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطة توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطائفة السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع التي اتى بها مدعو الرسالة فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله فلا تكون من البعثة وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من اللذات التي فيها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الراس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وتحريم اخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كان بيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربوا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى فغايته اي غاية ما ذكرتم عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استاثر الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الآبية وملكة قهرها اي تصرف غلبتها الثابتة بما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب او العقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فان النفس تابى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتبرة المعلومة

اثبات نبوة محمد عليه السلام

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد عليه السلام وفيه مسالك

المسلك الاول

وهو العمدة انه ادعى النبوة واظهر المعجزة على يديه اما الاولى فمتواترة تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثانية فمعجزة القرآن وغيره الكلام في القرآن وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله

قوله اما الاولى فمتواترة تواترا الحقه بالعيان الثاني في موضعين باعتبار الدعوى وذكر البارز في الحقه باعتبار الادعاء حسن چلبی

فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر مما يتوفر الدواعي الى نقله سيما
والخصوم اكثر عدد من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اى حينئذ
معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فيكون معجزا لما تقدم فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرايطها والكلام على من الطاعن
سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التى اوردها منكروا البعثة تمكن ايرادها ههنا
واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة الى اعادتها ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وشبهة القادحين فيه
فى فصلين **الاول** فى وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اى التأليف
الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه اى فى اوايل السور والقصص وغيرها
ومقاطعه اى اواخرها وفواصله اى اواخر الآى التى هى بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت
فى القرآن على وجه لم يعهد مثله فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه
فى الدرجة العالية من البلاغة التى لم يعهد مثلها فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ
ثم انهم قالوا فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرايع اى المعجب
بخلوصه من معايب المفردات وتاليفاتها واشتماله على مناقبها عن المعنى الصحيح اى المناسب للمقام الذى
اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان فى البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ
ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق
ان الموجودة منها متناهية لانها واقعة فى تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولاشك
ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات متناه دون الممكن من مراتبها فانها غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ
هى افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون اعلى مرتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى
ثم اصل البلاغة فى القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تميز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه فى الدرجة
العالية الغير المعتادة وبهذا القدر يحصل الاعجاز الذى هو مطلوبنا ولا حاجة بنا فى اثبات اعجازه الى بيان
انه الغاية القصوى فيها اى فى المراتب الممكنة من البلاغة فلانا اى واما كونه فى الدرجة العالية الخارجة
عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعانى
الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل اى ضرب المثل واصناف الاستعارة
وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل اللايق
بالمقام وتعريه اى خلوه عن اللفظ الغث اى الركيك والشاذ الخارج عن القياس والشارد النافر
عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث
لا يرى المتصفح له اى للقرآن وتراكيبه المتميز بين فنون البلاغة نوعا منها اى من تلك الفنون الا وجد
فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء كالاصليين
الخلص من البلغاء من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته فى ترتيب كلام الا على نوع او
نوعين منه اى من المذكور الذى هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اى غير ذلك النوع لم يواته اى

لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدى ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من
ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستيثار بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره
فى كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتو عليها كلها ومن كان اعرف بالعربية اى لغة العرب
وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفرع على بلاغته وقال القاضى
الباقلانى وجه اعجازه مجموع الامرين اى النظم الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة
وقيل هو اخباره عن الغيب نحو قوله وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم
على الفارس فيما بين الثلث الى التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعرف بتتبع القرآن واخباراته
عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه
من الطول والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن
الله صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية الصرف فقال الاستاد ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة
صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند
توفر الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد
فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم العلوم
التى يحتاج اليها فى المعارضة يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها
وكان تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها **الفصل**
الثانى فى شبه القادحين فى اعجازه والتفصى عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن
يستدل به عليه بحيث لا يلحقه ريبة واختلافكم فيه اى فى وجه الاعجاز انه ما ذا دليل خفائه فكيف
يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر
سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته
قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظر
الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم نسبناه
الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدى بها وبمثلها قوله فاتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق
بينهما فى البلاغة بينا بل ربما نزعم ان الافصح معارضها الذى قيس اليها ولا بد فى المعجز الذى يستدل
به على صدق المدعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس عليه الى حد ينتفى معه الريبة حتى يجزم بصدقه
جزما يقينا الوجه الثانى ان الصحابة اختلفوا فى بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة
والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن
غير القرآن فلم يختلفوا فى كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد منهم ولم
يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها فى المصحف الا ببينة او يمين والتقريب ما مر

وهو انه لو كانت واصلة الى حد الاعجاز يعرفونها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى علامة ولا الى بينة
او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين يقف عنده ولا يتجاوز ولا بد في
كل زمان من فايق قد فاق ابناءها بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه
شخص آخر في عصر آخر فلعل محمدا كان افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان
ما اتى به كل من فاق اقرانه في صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا وهو ضروري البطلان واما من مذهب
القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصير معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جاز كرامة وعلى سبيل
الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما في المرح والمتبين الا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير
معجزا ومراتبه اي مراتب التكرر الى حد الاعجاز غير مضبوطة بعدد معين فكيف نعلم بلوغ القرآن في الاخبار
بالغيب مرتبة الاعجاز الثاني انه تقع ذلك الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التسامع والتجربة وليس
معجزا اتفاقا الثالث انه يلزم ان لا يكون ما خلا عنه اي عن الاخبار بالغيب من القرآن معجزا فيخرج اكثر
القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه
تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا
ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله
واملي لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا اشبع كسرة
الميم في نحو ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اي في القرآن ما هو شعر لا سيما اذا تصرف
فيه بادنى تغيير فانه توجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقال لا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على اكثر العلوم من المسائل الاصولية
والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هنا مطابقا للواقع الثالث
ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان حين عرض عليه المصحف
ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي بلا فايدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي
كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد
الخامس انه نفي عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج
بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما
قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اي الاختلاف اما في اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او
الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما بتبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن المنفوش
ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات
بدل السارق والسارقة واما بتبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة
ونحو وجاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من
انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهور نقصان وكذا الحال في

بلاغتها بحيث

قوله لو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز آه تيسل بهذا اندفع بان اعجاز القرآن نظري لا يتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع حسن چلبي

قوله وليس لها حد معين آه فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق بكلام الآمدي في الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده اذ ما من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه فلا ينافي قول المصنف فيه بحث واحتج ان الموجود منها متناه دون الممكن واذا حمل الحد في كلام المص على ما لا يتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا للكلام السابق فليتامل حسن چلبي

في القرآن

اذا تصرف

قوله سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير المناسب بهذا الكلام ان يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب ايراد قوله تعالى ويخزهم الآية حسن چلبي

قوله بالصحة وعدمها فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح في اقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلال وسائر الخلل فلهذا قال واي خلل اعظم من الكلام حسن چلبي

قوله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلافات ما يربو على اثني عشر الفا كما تتبع اصحاب القراءات تبلغها اليك حسن چلبي

عدد الاختلافات في القرآن ١٢٠٠٠

قوله ولد تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر
ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل
يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال
الرب والثاني عن حال عيسى السادس انه لو وجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث
لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور
في مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم
ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول
بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القايلين بها على ان القرآن معجز وعلى هذا القول يكون
المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه ولو كان كذلك لم يكن
قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان
القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه والثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال الشريف المرتضى لعلموا
ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق
العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انهم لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم ملجئة لهم
الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور عنهم اظهار ما علموه من
انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق
الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقه بل احتمل السحر وغيره
كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا قد سلبت قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره
صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا يعارضونه بما
اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل الاتيان
به فلم يبطل الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب
عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزا بسببا الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول فيه
قولهم اختلافكم في وجه الاعجاز دليل الاختلاف والخفاء وان وقع في احاد الوجوه بلا اختلاف
بيننا ولا خفاء في انه اي مجموع القرآن لما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله
على الحكمة البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجز وانما وقع الاختلاف في وجهه
لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن من بليغ يقدر على النظم والنثر ولا يقدر معجزا
بالنظر الى احد ما بيناه بعينه يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها او لا بواحد منها لا بعينه
لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة وكاي من بليغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر على الاخر
ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل
وللجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول

قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة آه يحتمل ان يقولوا بصرف الدواعي الى المعارضة مطلقا بالانشاء الجديد او بما سبق فح لا يرد ما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه حسن چلبي

الخفاء قلنا م

قوله وليس اذا لم يكن آه بل انه فيما اورده على مذهب القاضي حسن چلبي رحمه الله بعض ما ذكر في صدر الصحيفة الاولى حيث قال واما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصير معجزا بعالي

قد يكون متيقن الثبوت دون ما اخذ هذا الذى ذكرناه وانا نختار انه معجز ببلاغته واما الشبه
القادحة فى ذلك فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا لمن تحدى به من بلغاء عصره ولذلك
لم يعارض وعجز هم عجز عن ذلك فى صناعة البلاغة والتميز بين مراتبها ولا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك
لثبوت الاعجاز لمجرد عجز اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول
عن سواء السبيل لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها
المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف وايضا يكفينا فى اثبات النبوة مثل كون القرآن
بجملته او بسورة الطوال معجزا وبيانا لا نشرع به ولذلك قال الوليد بن مغيرة بعد طول محاولته
للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجد شيئا
منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا تعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض سور القرآن
مروى بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى مقابلته
فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد
ولا فى بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز بل فى مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده واما البسملة
فالخلاف فيها يتحقق بلا شبهة الا انه فى كونها اية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعى رحمه الله او من
الفاتحة فقط ونفى البواقى للتيمن كما هو قوله القديم او كونها اية فذة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور
كما اختاره الحنفية رح لا فى كونها من القرآن فى اوايل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد اوهم والجواب
عن الثالثة ان اختلافهم فى جمع القرآن فيما ياتى به الواحد من اية او ايتين انما هو فى موضعه من القرآن وفى
التقديم والتاخير فيما بينه وبين الايات الاخر لا فى كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر
عنه عليه السلام فان النبى عليه السلام كان يواظب على قرائته فى صلواته بالجماعات فما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من
القرآن وطلب البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال فيه كما مضى ونقول ايضا ان الخبر
المحفوف بالقراين قد يفيد العلم وهو اى العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا ان نثبت ذلك العلم بالتواتر
او بالقراين فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالاحاد المنضمة الى القراين ثم نقول
لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الاية والايتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة
بتمامها وما فيها ثلث ايات والجواب عن الرابعة ان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على اهله
ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اى فى ذلك الجنس على الحد المعتاد
الذى يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا انه من عند الله ولو
لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبى ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت
المعجزة من جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر فى زمن موسى فانه كان غالبا
على اهله وكانوا فيه كاملين اذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتوهيم لما لا ثبوت
له وحقيقة ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا يلقف سحرهم الذى كانوا يافكون اى يقلبونه من الحق الثابت الى

الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله فامنوا
به واما فرعون فانه لقصوره فى هذه الصناعة يظن انه كبيرهم الذى علمهم السحر وكذا الطب فى زمن عيسى
فانه كان غالبا فى اهله وكانوا فيه متناهين وعلمهم الكامل فى بابه علموا ان احياء الموتى وابراء
الاكمه ليس من حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله خذ هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه
الى الدرجة العليا فكان بها افتخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصايد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها
وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما اتى النبى عليه من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء
الكاملين فى عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم
من اسلم لوضوح نبوته عليه عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه للاسلام ملتزما للصغار اى الذل والهوان
كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة والزارعات
زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالاكلات اكلا ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والقتال
وتعريض النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما من الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء
قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم انه من عند الله قطعا سلمنا ان القرآن ليس معجزا ببلاغته
لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجز منه اى من هذا الاخبار
ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم يقضى به العادة وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين
اهل العرف ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب فى القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الان بتفصيله
اذ يكفينا العلم به اجمالا وبه اى بما ذكرنا فى جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين اما
عن الثانية فبان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبار الكسوف والخسوف من باب الحساب
الذى قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فبان يقال يكفينا فى اثبات النبوة
اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز
عند هذا القايل سلمنا انه لا اعجاز فى الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف
واما الشبه الموردة عليه فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه
بتغيير من اشباع او زيادة او نقصان واذا غير شئ من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان الشعر
ما قصد وزنه وتناسب مصارعه واتحاد رويه وما ذكرتم من القرآن وان فرض كونه موزونا بلا
تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا يرى ان ما يقع من ذلك الموزون فى نثر البلغاء اتفاقا اى بلا
قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قايله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ
لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد
بالكتاب المذكور فى الايتين هو اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص
مما يحتاج اليه فى امر الدين اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوايد منها
زيادة التقرير والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات

مختلفة في الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على
امور كثيرة فتذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور قصدا وبعضها تبعا وتعكس اخرى واما قوله ان هذان
لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم تقرأ به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد
غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة لقبائل من العرب
نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قرأة اهل المدينة والعراق في
هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاما لما ذكر بل هو مخصوص بهذا اى بلفظ هذا فانه زيد فيه النون
فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظة الذى وابقى الياء
على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبنى في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبنى
في كلمة الذى وقيل ضمير الشأن مقدر ههنا اى انه واللام تكون داخلة في الخبر ولا باس اذن بدخول على خبر
المبتدأ وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال
اللام كما مر وقول عثمان ان فيه لحنا اى في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه القصة واما قوله فتلك
عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد جدا مثل ان يظن على تقدير تركه ان المراد بالسبعة
تمامها اى تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب
عن الرابعة ان ما نقل منه آحاد مردود لانه مما يتوفر الدواعى الى نقله فلابد ان ينقل تواترا وما نقل منه تواترا
فهو مما قال الرسول عليه انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظى و
المعنوى الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو اظهار صفات كماله وعن الخامسة ان المراد
بالاختلاف المنفى عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه
قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقرآن مع
طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها
او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذى يذكر في القرآن
اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا
فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على ما مر
في تقرير الشبهة فتامل واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على اليقين ولكن نذكرها وكون القرآن
معجزا واياما كان يحصل المطلوب اعنى اثبات الرسالة بالمعجز اذ كل منهما معجز خارق للعادة الكلام
في سائر المعجزات اى ما سوى القرآن وهى انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة
وانشق القمر وهذا متواتر قد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقين متباعدين
بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدى فيكون معجزة النوع الثانى كلام الجمادات قال انس
كنا عند رسول الله عليه فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابى بكر ثم في يد
عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح نقل جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر

الكلام في سوى القرآن

انشقاق القمر

كلام الجمادات

الذى ادركه جماعة من الصحابة منهم جابر انه مرض رسول الله واتاه جبريل عليه بطبق عليه رمان وعنب
فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبى عليه منه ولما دعا للعباس واهله امنت له
اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روى منه عليه انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك
غدا انت وبنوك فان لى فيكم حاجة فصبحهم رسول الله عليه وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل
عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمى وصنو ابى وهؤلاء اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت عتبة الباب
وجدران البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة قال ابن عمر كنا مع النبى في سفر
فاقبل اعرابى فلما دنا قال له النبى عليه اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال
تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال الاعرابى هل لك من شاهد قال
اجل هذه الشجرة فدعا بها رسول الله عليه وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض اى تشقها خدا حتى قامت
بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابى وكلام الذراع المسمومة مشهور وهى
عليه قد عفا عن اليهودية التى سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا
لا يضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث
كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدرى روى ان راعيا كان يرعى غنما
له بالحرة فدنت ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب
على ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب
تكلم بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء
ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عليه فاخبره فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع
وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى والظبية التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق لترضع
خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابى ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبى عليه كان يمشى
في الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذن بظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت
ادن منى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان في هذا الجبل
فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال تفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك عذبنى الله تعالى عذاب
العشار فاطلقها فذهبت فارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابى من نومه وقال
يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء
فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى عليه وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التى
تحت الاعرابى سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه
البينة وان لم تقم فرده الى فاطرق الاعرابى فقال له النبى قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة
من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقنى ولا ملكنى احد سواه وكل

أسكفة الباب عتبته

اقبال الشجرة

شهادة الذئب

كلام الظبية

شهادة الناقة

هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اومانا اليها النوع الرابع حركات الجمادات اليه منها قصة الشجر
كانت على شط الوادي على ما مرت فانها تشمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روي
ابن عباس رض انه عليه قال لاعرابي جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه
النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه
وصعد المنبر مشهور وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات اليه النوع الخامس
اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس رض ان امه ارسلت حيسا
في تور الى النبي عليه فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقراء على التور ما شاء الله ان يقرا وكانوا ياتونه ويرون عليه حتى
شبعوا والتور على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتي رسول
الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فلم يدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال
الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس
يردون حتى رووا وروي ان عدد الواردين كان ما بين الستين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب
منه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق به الاحاديث الصحيحة من ذلك اخباره بان زينب اول من تموت
بعده من ازواجه كان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس
وعن الاستيلاء على مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس
وجد كثيرا لا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر فالقدر المشترك
بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة
المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوة محمد عليه وقد ارتضاه الجاحظ من المعتزلة وارتضاه
ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها
وذلك انه عليه لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم
يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل
في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة
ونفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية
واخلاقه العظيمة فانه عليه كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله تعالى ولا تبسطها
كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة
ليترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب
الترفع في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي فصلت في الكتب الفقهية واقدامه حيث يحجم الابطال فانه
عليه لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه

وثباته وجنانه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس لامتنع ذلك عادة وان عطف على اقدامه المندرج في
المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال لم يبق قوله
باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امتياز
شخص لمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع
هذه الصفات في ذاته عليه من الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا فلا يرد ما يحكى من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة
التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم في الدنيا والاخرة **المسلك الثالث** من تلك المسالك
اخبار الانبياء المتقدمين عليهم السلام عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته
مفصلا انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فانا علمنا ان هذا باطل لانا نجد التورية
والانجيل خاليين عن ذلك واما ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا يجدي بكم
نفعا او نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في
اثبات نبوته عليه كما مر ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير **المسلك**
الرابع وارتضاه الامام الرازي انه عليه ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين
اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات
كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى
انه بعث من عند الله بالكتاب المبين والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد
الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله
كما وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد وآثار
التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية
التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عليه في علاج القلوب المريضة
وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية
وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت
له عليه فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف وهذا المسلك قريب
من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم يحتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم
في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه خاصة قوم احدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقدم ما فيه
كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا
اي اليهود المنكرون بوجهين الاول ان نبوته يقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية
باتفاق منكم لكن النسخ ممتنع لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما ممتنع على الله بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه
تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا
يعلم فواتها بنسخه فذلك نسخه فالجهل وان كان يعلمها فواتها برعايتها او لا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي

الملزم عما كان يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على
مصلحة وان وجب ان يراعى المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب
الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فكان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يجب
رعايته وفي وقت آخر ارتفاعه لاشتماله فيه على مصلحة اخرى بعد زوال الاولى ومرجحيتها مقيسة الى المنافية
فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء فكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه ههنا اي في نسخ شرايع من قبلنا بشرايعنا ليس
متحدا اذ تلك لاقوام آخرين ومن لنا ولك ان نجعل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من
الافعال مغاير لما يتعلق به الحكم المنسوخ وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد لكن ان الوجهين
ان موسى عليه نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب
بيانه اي بيان انه نفى نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت
وامتناع نسخه ثبت امتناعه في ساير احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم وايضا فانه
اما ان يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاقسام باطلة اما الثاني وهو تصريحه
بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من الامور العظيمة التي يتوفر الدواعي على نقلها و
واشاعتها سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه فيه اي في جواز نسخه
فلا بد ان يتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه
مرة واحدة وعدم تكراره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ
اما بشريعة عيسى او بشريعة محمد باتفاق بيننا وبينكم والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى ولو
كان كذلك اي متواترا لكان علمنا لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي
على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما الثاني فنختار منه انه صرح
بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله
لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود جرت
لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل حتى لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافنى الا من شذ منهم
واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة
وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك
منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة

المقصد الخامس

في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل
والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما
يبلغونه من الله الى الخلايق كلها اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة
وهو محال وفي جواز صدوره اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان منعه الاستاذ ابو اسحق
وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة
المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة

عصمة الانبيا عليهم السلام

انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها
على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها واما ساير الذنوب يعني ما سوى الكذب في التبليغ
فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في
ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم
انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية
عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى
اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب
قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلام في زمن
نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كباير او صغاير وكل منهما اما ان يصدر عمدا واما
ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها واما الكباير اي صدورها عنهم
عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا
قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة
عليه فامتناع الكباير عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة
بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا
لان صدور الكباير عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم في القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي
الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلايق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل
والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما
الصغاير عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو و
الخطاء في التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من الصغاير الخسيسة كما ستعرفه واما صدور الصغاير
سهوا فهو جايز اتفاقا بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة وهي ما يلحق فاعلها بالارذال
والسفل ويحكم عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا يجوز اصلا لا سهوا ولا عمدا
والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه بادرة في خصام وقال الجاحظ
يجوز ان يصدر عنهم غير الصغاير الخسيسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من
المتأخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة هذا كله بعد الوحي
والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا
دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه
ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة يوجب النفرة عن ارتكبها وهي تمنع
عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي سواء لم يكن ذنبا
لهم او كان كعهر الامهات اي كونها زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغاير الخسيسة

دون غيرها من الصغاير وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ في
التاويل بل هم مبرؤن عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في
زمان نبوتهم معصومون عن الكباير مطلقا وعن الصغاير عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم
فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واته اى اتباعهم في اقوالهم وافعالهم واجب للاجماع عليه
ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق
بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا يقبل شهادته في القليل
الزايل بشيء عن متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى القايم الى يوم القيامة الثالث ان صدر عنهم
ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم و
ايذاؤهم حرام اجماعا لقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وتحت قوله لم
تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم معذبين بعذاب جهنم وملعونين
ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة الامة
اذ يضاعف اى للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب
لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي عليه السلام
يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة
الخامس ولم ينالوا ايضا عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واى عهد اعظم
من النبوة فان حمل في الاية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان ما لا يستحق الادنى
لا يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان المذنب باغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله
تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى
في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين
وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى
ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك لانهم لو اذنبوا
والا اى وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى
من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم
يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب
الشيطان وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه لبطل التقسيم فيكونون اى
الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من احاد

قوله وانا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار
اى جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة
لا شوب فيها هي ذكرى الدار اى ذكرهم
للاخرة دايما فان خلوصهم في الطاعة بسببها
حـ

قوله فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان في
ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق
الايات في اخر سورة المجادلة ولو سلم العموم
فهو المذهب الغير اللايق بحال العامة
محشي

الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من احاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلانه
التاسع قوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين استجيب دعوتهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات
والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين
الاخيار وهما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز
ان يقال فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور
فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول
الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة
اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع
وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع الواجب فيما يصدر عنهم قصدا لا
سهوا ويشترط في القصد ان لا ينهانا عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع
الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد في الكباير دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن
مجتنب الكبيرة وعليك بالتامل في ساير الدلايل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور الكباير عنهم بعد
البعثة سهوا وجواز الصغاير عمدا ايضا بقصص الانبياء نقلت في القرآن او الاحاديث والاثار وتلك
القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان
منها منقولا بالاحاد وجب ردها لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء
وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل اخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلايل العصمة وما لم نجد له محيصا
حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغاير صدرت عنهم سهوا ولا ينفيه اى لا ينفي
كونه من قبيل ترك الاولى او الصغاير الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم
من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عليه السلام يعني ان هذه الامور الثلاثة
لا ينافي المحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمتهم عندهم الا
اى ترك الاولى والصغاير الصادرة سهوا
يرى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون
عنه ويعترفون بكونه ظلما او ان اى او لان تصدوا به هضما لانفسهم وكسرا لها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه
الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنها بها ومن جوز الصغاير عمدا فله زيادة
فسحة في الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة وتفصيل
ما اجملناه من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا انه اى من ذلك المجمل قصة آدم عليه السلام وفيه يقولوا
اى تكلموا بملاء افواههم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان
من الكباير بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله
الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن المعصية والعزم

فسحة اى سعة

قصة آدم عليه السلام

قوله الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه
قيل يحتمل ان يكون النهي في قوله تعالى ولا تقربا
هذه الشجرة للندب والتنزيه وترك
المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما
حـ

على نزوله العود الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب كما مر آنفا والخسران لو لا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعى انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة وهل الوقيعة اى الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه الا اللجهة والحيرة في الضلال والجهل المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه اى ذنب آدم عليه بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة من آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشيها حملت حملا خفيفا الاية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل ادم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لادم فجعلا يدعوان الله لئن اتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحاصله لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اى جعلها عربية قريشية من جنسه لا انه جعلها منه واشراكهما بالله تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولا عقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لادم وحواء وان صح انه لادم وزوجه فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اى لعل الشرك المذكور في الاية هو الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قلتم امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اى ومن ذلك المجمل قصة ابرهيم عليه واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق الكواكب هذا ربي فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب ان يقال لا يخفى انه اى هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكمن بينه وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله تعالى على احياء الموتى

كفر والجواب ان ذلك السوال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية تصريح بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحاث الوساوس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه هنا وقد قال ابن عباس كان الله وعد ان يبعث نبيا يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابرهيم ان يعلم اهو هو وكيف لا يحمل الاية على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا ومما يتمسك به من قصة ابرهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فانه حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى الجم بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق ان لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا من الضالين الجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر بقوله القوا ما انتم ملقون واظهار حرام فيكون اذنه ايضا حراما الجواب انه اى اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذنبا لا اذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم ذلك الاظهار في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله تعالى والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التاديب من موسى فذاك هو المطلوب والا فايذاؤه بلا ذنب صدر عن موسى الجواب انه لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم لموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هرون وانطراحه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ براس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير او شر قال الامدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل الرابع قوله اى قول موسى للخضر لقد جئت امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطاء وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى انه نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها فحكم عليها

بانها شیٔ منکر واراد عجبا فان من رای شیأ عجیبا جدا فانه قد یقول هنا شیٔ منکر وفعل الخصی لما کان بامر الله لم
یکن منکرا فی الحقیقه ومنه قصة داود وهی انه طمع فی امراة اوریا فقصد قتله بارساله الی الحرب مرة بعد اخری حتی
القصة علی الوجه الذی اشتهرت به مختلقة ای مفتراة للحشویة اذ لا یلیق ادخال الذنب الشنیع فی اثناء المدایح
العظام یعنی ان الله تعالی مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف کمالیة منها انه ذو الایدی ای القوة وارادوا القوة
فی الدین لان القوة فی الدنیا کانت حاصلة لملوک الکفار ولم یستحقوا بها مدحا والقوة فی الدین هی العزم الشدید
علی اداء الواجبات وترک المنکرات فکیف یوصف بها من لم یملک منع نفسه عن المیل الی الفجور والقتل ومنها انه
اواب ای رجاع الی ذکر الله فکیف یتصور منه ان یکون مواظبا علی القصد الی اعظم الکبایر ومنها انه سخر له
الجبال یسبحن معه بالعشی والاشراق وسخر له الطیر محشورة کل له اواب امتری ان سخر له هذه الاشیاء لیتخذها
وسایل الی القتل والزنا ومنها انه اوتی الحکمة وفصل الخطاب والحکمة اسم جامع لکل ما ینبغی علما وعملا فکیف یعقل
انه اتصف بالحکمة مع اصراره علی ما یستنکف عنه اخبث الشیاطین من مزاحمة اتباعه فی الزوج والمنکوح ومدحه
ایضا بعد قصة النعجة بانه جعل خلیفة فی الارض وهذا من اجل المدایح واذا کان الامر کذلک لم یصح ان
یحمل هذه القصة علی انها اشارة الی القصة المشهورة فی حق داود بل تسور قوم قصره للایقاع به فلما راوه
مستیقظا اخترع احدهم الخصومة المذکورة فی القران وزعموا انهم انما قصدوه لاجلها لا للسوء به من قتل
النفس وسرقة المال ونسبة الکذب الی اللصوص اولی من نسبته الی الملائکة وعلی هذا فمعنی قوله تعالی
انما فتناه اختبرناه فی انه حین اساء الظن باللصوص مع قدرته علیهم فهل یعاجلهم بالعقوبة اولا فلما امهلهم
کان غایة فی الحلم والاستغفار لا یجب ان یکون لذنب منه بل جاز ان یکون طلبا لعفو الله عنهم وان تعفو لهم
مبالغة فی الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له ای غفرنا لاجل حرمته وبرکة شفاعته ذلک الفعل المنکر الذی
اتی به اولئک المتسورون وح لا یحتاج الی نسبة الکذب الی الملائکة وحمل النعاج علی النسوان وخلط
المذمة البلیغة باوصاف الکمال قال الامام الرازی من انصف علم ان الحق الصحیح ما ذکرناه وان
تلک القصة کاذبة باطلة علی الوجه الذی یرویها اهل الحشو ومنه قصة سلیمان والتمسک بها من وجهین
بل من وجوه الاول التمسک بقوله اذ عرض علیه بالعشی ای بعد الزوال الصافنات الجیاد الآیة فان ظاهره
یدل علی ان اشتغاله بتلک الصافنات الهاه عن ذکر الله حتی روی انه فاتت عنه صلوة العصر الجواب
لا دلالة فیه علی فوت الصلاة مع انه اذا کان فوتها بالنسیان لم یکن ذنبا وقوله احببت حب الخیر مبالغة
فی الحب فان الانسان قد یحب شیأ ولکن لا یحب ان یحبه فاذا احبه واحب ان یحبه فذلک هو الکمال فی المحبة
وقوله عن ذکر ربی ای بسببه کما یقال سقاه عن العیمة ای لاجلها والمعنی ان ذلک الحب بسبب ذکر ای امر
لا بالهوی وطلب الدنیا وذلک لان رباط الخیل فی دینهم کان بامر کما فی دیننا اذ هو مندوب الیه وقوله
فطفق مسحا معناه یمسح رؤسها واعناقها اکراما لها واظهارا للشفقة علیها لکونها من اعظم الاعوان فی دفع
اعداء الدین وحمله علی قطعها کما ذهب الیه طایفة حیث قالوا المعنی انه علیه جعل یمسح السیف بسوقها
واعناقها ای یقطعها اما غضبا علیها بسبب ما جری علیه من اجلها واما للتصدق بها ضعیف جدا اذ لا دلالة

للفظ علیه کما فی قوله وامسحوا برؤسکم وارجلکم نعم لو قیل مسح السیف براسه لربما فهم منه ضرب العنق
واما اذا لم یذکر السیف لم یفهم القطع البتة ورجوع ضمیر توارت الی الشمس بعید المحتملین یرید ان ذلک
الضمیر یحتمل ان یعود الی الشمس اذ تجری حاله تعلق بها وهو العشی وان یعود الی الصافنات وهنا اولی لانها
مذکورة صریحا دون الشمس وایضا هی اقرب فی الذکر من لفظ العشی فالمعنی انه امر باعداء الصافنات حتی توارت بالحجاب
ای غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت الیه اخذ یمسحها الماهر الثانی التمسک بقوله تعالی ولقد فتنا
سلیمان وقصته انه بلغ سلیمان خبر ملک تحصن فی جزیرة فخرج الیه بالریح وقتله واخذ بنته وکانت فی
غایة الجمال فاحبها وکانت لا یرقأ لها دمع حزنا علی ابیها فامر سلیمان الجن بان یعملوا لها تمثالا علی صورة ابیها
فکسته کسوة نفیسة وکانت تغدو وتروح الیها مع ولائدها یسجدن له علی عادتهن فی ملکه فسقط الخاتم
من ید سلیمان لعصیانه باتخاذ الصنم الذی یسجد له فی بیته فقال له آصف انک مفتون بذنبک فتب الی الله
تعالی فخرج الی فلاة وقعد علی الرماد تائبا الی الله سبحانه الجواب ان هذه الحکایة الخبیثة التی یرویها
الحشویة کتاب الله مبراء عنها فانه قال النبی علیه فی تفسیر هذا الکلام قال سلیمان اطوف اللیلة علی مائة
امراة تلد کل امراة منهن ولدا یقاتل فی سبیل الله ولم یقل ان شاء الله فلم تحمل من تلک المائة الا واحدة فولدت
نصف غلام فجاءت به القابلة فالقاه علی کرسیه بین یدیه ولو انه قال ان شاء الله کان کما قال فالابتلاء
المذکور فی الآیة انما کان لترک الاستثناء لا للمعصیة وقیل ابتلاؤه کان بالمرض فانه مرض حتی صار مشرفا علی
الموت لا یقدر علی حرکة کجسد بلا روح وقیل ولد له ولد فقالت الشیاطین ان عاش ولده لم ننفک عن
السخرة وعزمت علی قتله فعلم سلیمان ذلک فخاف الشیطان ان یهلکه فامر السحاب ان یحمله وامر الریح ان
یحمل الیه غذاءه فمات ذلک الولد فی السحاب فالقی علی کرسیه فتنبه سلیمان علی خطایه حیث لم یتوکل علی
ربه الثالث التمسک بما حکی عنه فی القرآن وهو قوله هب لی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی فانه حسد
فیکون ذنبا الجواب انه لیس حسدا بل معجزة کل نبی انما کان من جنس ما یفتخر به اهل زمانه وکان ما افتخر
به اهل زمان سلیمان هو الملک ای المال والجاه فلا جرم طلب مملکة فایقة علی جمیع الممالک لیکون مملکته
معجزة له او اراد ان ملک الدنیا موروث ای ینتقل من احد الی اخر فطلب من ربه بعد ما شفی من مرضه الشدید
ملک الدین الذی لا یمکن فیه الانتقال فقوله ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی ای ملکا لا یمکن ان ینتقل عنی
الی غیری او اراد الملک العظیم مع القناعة وذلک ان الاحتراز عن لذات الدنیا مع القدرة علیها مما لا
یمکن عادة فطلب الملک العظیم فی الدنیا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الی ذلک الملک
لیعلم الناس ان زخارف الدنیا لا تمنع من خدمة المولی ومنه قصة یونس فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن
یقدر الله علیه واعترف بکونه ظالما والغضب ذنب والشک فی قدرة الله کفر والظلم ایضا ذنب
والجواب لعل غضبه کان علی قوم کفرة بالغوا فی العناد والمکابرة حتی عیل صبره ولم یطق المصابرة معهم
فهذا غضب لله علی اعدائه فلا یکون ذنبا وظن ان لن نقدر الله علیه ای لن یضیق الله علیه فانه مشتق من القدر
کما فی قوله یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر لا من القدرة وانی کنت من الظالمین ای لنفسی بترک الاولی فاعترافه بالظلم

هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على
الشدايد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه
والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة او اراد
ضالا في امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوى اذ المراد به نفي الضلالة والغواية في امور
الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روي انه عليه لما اشتهى عليه اعراض قوم عن دينه تمنى
ان ياتيه من الله ما يتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله
افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش
فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك
فحزن النبي عليه لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول
الاية الجواب على تقدير حمل التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرا هذه العبارة
المنقولة وخلط صوته بصوت النبي عليه حتى ظن انه عليه قراها والا اي وان لم يكن من القائه بل كان النبي قاريا
لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجايز اجماعا وايضا لما كان ما ذكر من العبارة قرانا ويكون الاشارة بتلك
الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهام المشركين ان المراد الهتهم على تقدير حمل التمني على تمني القلب
وتفكره ما تمناه بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ح ان النبي عليه اذا تمنى شيا وسوس اليه الشيطان ودعاه
الى ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا يكون الرواية المذكورة
من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا هو اي قوله تلك الغرانيق الخ كان من القران واريد
بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها من
الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب الجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لنسخ ما كان في الجاهلية
من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى
لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف
انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه
ما اوحي اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت
زينب بنت عمة النبي عليه وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي عليه لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل
قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية فانقادوا وكرهوا وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي عليه
بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فنشزت على زيد حتى اعيته فطلقها فتزوجها النبي عليه بامر من الله بيانا لذلك
النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة وما يقال انه احبها حين راها فمما يجب صيانة منصب
النبوة عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور ثم القايلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على
زوجها وهذا باطل وما كان امره بامساكها الا باطلا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم
تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها

لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبي بالمبالغة في حفظ النظر
حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله
عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء مستفاد
من هذه الاية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى اخره انه لولا سبق تحليل الغنايم لعذبتكم بسبب
اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب والجواب انه تلطف
في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله وغير ذلك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه
ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على
الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك العتاب انما كان لترك الاولى فيما تعلق بالمصالح الدينية من
تدبير الحروب فانه عليه اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل في امور
الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر
يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اتى فيها قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض
ح محمول على استعظام اياه او نقول انه قد جاء بمعنى الثقل لقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها
فجاز ان يكون هنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر والشرك بالله
ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوي
هذا التاويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب
انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة للفظ عليه اذ يجوز ان يصدر عنه قبل
النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى او ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه
او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك
ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما
يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من الذنب بالنسبة اليك
كالولوع اينائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك انما ياتي في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والاكتفاء
بادنى تعلق في اضافة الذنب اليه مما لا يقبله ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب
ان ترك الاولى مما لا يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم
بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبت والاستمرار في الزمان الاتي على
ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ان المراد من قصد التثبت والاستمرار
مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت
ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد
الشرك الخفي وهو الالتفات الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب

عرض على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني
عشي وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن
من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك
التقدير والفائدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوة وطمأنينة او لمعرفة كيفية نبوة ساير الانبياء فيعرف انه اوتي
مثل ما اوتي الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما يترتبان على الرجوع ابتداء والمذكور في الاية هو
الرجوع على تقدير الشك قال المصنف واعلم انا انما طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء
وسهوهم في صدور الكباير عنهم وتعمدهم الصغاير لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها
في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية او اثباتا اذ قد اجاب عن ادلة المثبتين
ههنا مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة فظهور الحجج
على ان لا دلالة فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب ان يسرح ذلك الى بقعة الامكان ولا تجترئ
على الانبياء باطلاق اللسان **المقصد السادس** في حقيقة العصمة اخر بيانها عن التصديق
بوجودها لان الماهية الحقيقية يتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء كلها
الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب
واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل من الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي
ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة وتتأكد وتترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع
الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير
سهوا او عمدا عند من تجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها
احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محالها بالتدريج وقال قوم العصمة تكون خاصية
في نفس الشخص او في بدنه تمتنع بسببها صدور الذنب عنهم ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب
كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس
مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب
مثابون به فلو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما
عرفت آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لساير الناس فيما يرجع الى البشرية
والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن ساير البشر **المقصد السابع** في عصمة
الملائكة وقد اختلف فيها فالمانعون وجهان الاول ما حكاه الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية فهي اربعة اذ فيه غيبة لمن جعله
الله خليفة بذكر مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه
من نسبة الافساد والسفك تخمينا بالظن اذ لا يليق بحكمة الله مع ارادته اعلام بني آدم ان يطلع اعداءهم
على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله

تعالى

قوله لا نفيا ولا اثباتا واما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا ينقلون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلم الفرق بين المعجزة والسحر ولا ذنب لهما فيه كذا في لباب الاربعين حسن چلبي رحمه الله

فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الثاني ابليس عاص بترك السجود حتى صار مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل
استثنائه منهم في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا قد تناوله والا لما استحق الذم ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب عن الوجه الاول
انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب
المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلمه والله سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك
وكذلك التزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصوران بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم
الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بعموم كقرائتهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من
الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة اي لتغليب الكثير على القليل
في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون ح كونه
من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملائكة مع ان
ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية يأباه اي يأبى
كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة وللمثبت الايات
الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار
لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا
يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها
اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤن عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه
اي في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلته ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب
فيها العلم واليقين عن الحق شيئا **المقصد الثامن** في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم
افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء
افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر
منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق للفهم وعكسه على خلاف
الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واخضاع الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم
افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود
تعظيم له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون معنى
في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز
اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي
فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول قوله ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير
منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على انه اي السجود تكريم وتفضيل وينفي ساير الاحتمالات اذ لم يتقدم

سئل كما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان
الآية سيقت لذلك ولقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن
العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة
مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه افضل الاعمال احمزها اي اشقها
فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذي له عقل بلا شهوة والبهيمة
التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله
فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية وذلك يقتضي
بطريق قياس احد الجانبين على الآخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصوم على تفضيل
الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة ا الملائكة ارواح مجردة عن العلائق المادية وتوابعها
فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس الناطقة
الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما تحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال
من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره ب الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبراة عن الفساد
وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام
السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد ج الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب
وهما المبدأ للشرور والاخلاق الذميمة كلها د الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار
القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة
ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة ه الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب
فان الزلازل تحصل بتحريكاتها والسحب يعرض ويزول بتصرفاتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها
وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا لا يلحقها بذلك فتور
لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض
لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات و الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في الاعصار الاول
وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حاجة لهم يرتسم فيها
المثل الجزئية فعلية لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم
لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك كله مبني على
القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب
فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع والنزول عن الدرجات فكانه
قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما اثبتا لكثير من البشر وهو

البنوة والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزل قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا بآياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزل لا اقول
لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله
بفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقتدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان
جبرئيل قلب باحدى جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى
فاين حديث الافضلية التي هي اكثرية الثواب الثاني قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا
ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما سمعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة
الملائكة فكلا منهما ليحصل لهما ذلك الشرف فقبلا منه واقدما عليه والجواب انهما رايا الملائكة احسن
صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة
الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل
الملائكة على المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو دوني وكما يقال
لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس الجواب ان النصارى استعظموا
المسيح لما راوه قادرا على احياء الاموات ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبد الله وادعوا له الالوهية
والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية
ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء
الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له
بل قرب الشرف والرتبة وايضا فجعله اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو
انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبر واقل ذلك دليل افضليتهم ادنح التساوي او المفضولية
لا يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر
فيظهر ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة بقول الرسول عليه حكاية عن الله
انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما
الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو
الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم
افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس
الملائكة رسول الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون
الملائكة افضل الجواب ان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى
ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقدم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
والمفضول لا يتقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو بحسب ترتيب الوجود وان
الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان

وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى **المقصد التاسع** في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق واقعة خلافا للاستاد ابى اسحق الحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاد ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد رزقا عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل مثل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدر عليه منصف وقصة آصف وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة وقصة اصحاب الكهف وهى ان الله سبحانه وتعالى ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشئ منها اى من هذه الامور الخارقة الواقعة فى تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامات احتج بانها لا يتميز عن المعجزة فلا تكون معجزة دالة على النبوة ويسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة فى المعجزة وعدمه اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء فى الكرامة **المرصد الثانى** فى المعاد وفيه مقاصد **الاول** [12] فى اعادة المعدوم فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابرهيم عليه فى احياء الطير وهى جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسمانى وبعض الكرامية وابى الحسين البصرى ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا فى جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ اولازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد فى حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان اى الوجودان المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشئ الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء ممتنعا فى زمان آخر كزمان الاعادة معللا اى ذلك

كرامات الاولياء وما يتعلق بها ٣١٧

قوله وهى احضاره هذا على الاشهر وقيل الذى احضر العرش هو الخضر وقيل جبريل او ملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان نفسه عم حسن جلبى

المعاد

اعادة المعدوم

قوله المرصد الثانى فى المعاد المعاد هنا مصدر لا اسم مكان او زمان وحقيقة العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات حسن جلبى رحمه الله

الكون بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة الى الزمان فلا يلزم من امتناع الوجود الاخص الثانى امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجواز الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الوجوب الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان ويقتضى وجوده لذاته فى زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن المحدث لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها وفيه سد باب اثبات الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث وتمكن فى اثبات جواز الاعادة ان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد فى الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول الذى كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى تتفاوت مقدوراتها متنسبة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية والخصم يدعى الضرورة تارة ويلتجى الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه وهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو للزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انه لو كان المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذى كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد فى وقته الاول فكلما وقع فى وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ من حيث انه معاد معا الجواب ان اللازم فى اعادة الشئ بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج لا تفاوت ولا تغاير فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا واما ما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمى والتغاير الذى حكم به فى هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وتحكى انه وقع هذا البحث

قال تعالى وهو الذى يبدئ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى الآية

قوله اى ذلك المعدوم استفاد بالوجود الاول آه قيل الاقرب ان يحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت من الصور والا ليعاث لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستفيد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القايم به

قوله باقتباس قوله تع وله المثل قيل معناه وله الوصف الاعلى الذى ليس لغيره مثله وهو انه القادر الذى لا يعجز عن شئ من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اى قوله وهو اهون عليه قد ضربه لكم مثلا فيما يصعب ويسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الآية هو اهون عليه فيما يجب عندكم ويقاس على اصولكم ويقتضيه معقولكم لان من اعاد منكم صنعة شئ كانت اسهل عليه ولذلك قيل الهاء فى عليه راجع الى الخلق حسن جلبى

لابن سينا مع اصدقائه وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من
العوارض المشخصة فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك
وانت ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ فعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت
ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اى المعدوم معاد بوقته الاول فلم
قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا وانما يكون كذلك ان لو لم
يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث
آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة فرضنا اعادته بعينه والله قادر
على ايجاد مثله مستأنفا بلا شبهة فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستأنف
ويلزم الاثنينية بدون الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز
بين المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتميز
مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او
احدهما مبتدأ والآخر معادا واى اختصاص لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين
ايضا فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد
بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز على ان النقض بالمبتدأ اذا
فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال
العدم وانه اى التميز حال العدم مح لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعي
اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك
الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب
على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اى امرا ثابتا متقررا ظاهر لان بطلان التالي ممنوع وما ذكر في بيانه
مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اى استدعاء ذلك الحكم وصحته للتميز في الخارج
فان صحة العود صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز
الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني ومعنى التميز الحاصل للمعدوم
حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد
بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه مم ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الممتنعات

المقصد الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرائع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما
الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لذاته
لما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها
ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها
لاى بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما بينا من عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته لجميع الممكنات

وانما قلنا ان الصادق اخبر لاتفاق قول الانبياء
عليهم السلام على ذلك سوى موسى عم فانه
لم يذكر وما نزل عليه في التورية كانه ما اخبر لم
ذكر الساعة ولعل هذا معنى قوله تعالى ان
الساعة آتية اكاد اخفيها شرح صحائف

وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجبان الصحة اى صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو
المطلوب واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات
لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور
الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به
الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار الماكول اى بعضه جزءا منه
اى من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للآكل اما ان
يعاد فيهما اى في كل واحد منهما وهو مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
او يعاد في احدهما وح فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم والجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره
لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اى الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان الماكول في الآكل فضل فانا
نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها
في الآكل بل في الماكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض فاما عائد الى الله
فهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك لقبحه
وعدم ملاءمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا
حقيقة لها انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل
بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليلتذ ذلك الالم ثانيا فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا يحسن
له كان تمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذ به اى بعوده الى عدم المرض الجواب نختار انه لا لغرض وحكاية
العبث والقبح العقلي قد مر جوابه ولا نم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لا نعلمه سلمنا ان
الغرض محصور فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها دفع الالم غايته انه في دفع الالم لذة واما
انها ليست الا هو اى دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر يحصل معه اى مع
دفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في
اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اى دفع الالم ولم لا يجوز ان تكون
اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة من الدنيوية دفع الالم
كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها اى في اللذات
الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم **تذنيب** هل يعدم الله الاجزاء
البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا
لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف
في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال
التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق بالرفع عطف على زوال التجزي منه مجرى

هل يعدم الله الاجزاء او يفرقها
لا جزم فيه

التفسير وقوله كذلك خبر لهما اى زوال التاليف والتفريق خروج الشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون
هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلايتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم
ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر
المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى
وبعض من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة
هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس
باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به
ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين
والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم
عند الموت فيستحيل اعادتها او هى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمصنف قرر اولا مذهب
القايلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القايلين بالمعاد الروحانى بقوله **المقصد الثالث**
فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة
النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هنا ابتهاجها والمها
النفسانية ورذايلها قالوا النفس الناطقة لاتقبل الفناء اى العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة
لما مر فى مباحث النفس وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط الذى هو النفس حال كونها موجودة
فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها وانه مح لان حصول امرين متنافيين
لايكون الا فى امرين متغايرين وهو ينافى البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لايكون هو بعينه
متصفا بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود
مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا
فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل
هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولايمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتم ولم يلزم من ذلك
تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى
اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة فناء كانت باقية بعد المفارقة ابدا
كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها
لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلايق البدنية ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوايب
العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال
كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت
بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما ان تكون

لها هيآت ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذايل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات
اولا فان كانت تلك الهيآت حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التى الفت
بها اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول ما دامت تلك الهيآت باقية فيها
لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لانها انما حصلت لها للركون الى البدن
وجبتها اى جبلتها حتى كسبت تلك الهيآت للنفس محبتها له اى للبدن وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول
بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا وان لم يكن تلك الهيآت للنفس بل كانت عالمة
بريئة عن الهيآت الردية التذت بها اى بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بادراك كمالها باقياس ما كالمؤمن
المتقى عندنا واما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا
عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم
وقال قوم منهم اى من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة
التى اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلايق
الجسمانية وتوصلت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة فانها تتردد
فى الابدان الانسانية وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فح
تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية
فتنتقل من البدن الانسانى الى بدن حيوان يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان
ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسايط
ايضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هى من مراتب العقوبات واليه الاشارة بما ورد من الدركات
الضيقة فى جهنم هذا فى المتنازلة منها واما المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد تخلص من الابدان كلها
لصيرورتها كاملة فى جميع صفاتها كما مر وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال
ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلنا مما قال الامام
الرازى واما القايلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة
فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى
انوار عالم الغيب لايمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات
لايمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا
العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من
مراتب السعادة واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان
فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم مح وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة

الجنة والنار مخلوقتان الآن

وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه ففيه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعيده بعد خرابه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف تخرب هذا العالم الكبير اتخريبه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعيده بعد تخريبه وههنا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب

المقصد الرابع

الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الصيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم القيامة لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قايل بالفصل الثاني قوله تعالى في صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يخالطها شي من الكاينات الفاسدات وسيما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا نافها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء كانا متباينين او متماسين وانتم تحيلونه وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط والجواب لا نم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ماخذه ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها في ابدان اخرى ولا نم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها دائم اي ما كولها دائم مع قوله كل شي هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار الجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شي جي ببدل له فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام اكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شي انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فلا يتحقق بالهلاك المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار تعدمان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامها ثم تعادان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة في آن ما الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ايضا عرضها عرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عين عرضها عرضا بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ لا يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله

المقصد الخامس

في فروع للمعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور اخرى وجبت عليه اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا للنفع ومن ثواب عليها بيان انها اي تلك التكاليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى واما لغرض عايد الى الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر او الى العبد اما في الدنيا وانه اي الاتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع النفس عن شهواتها واما في الاخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو المطلوب والجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لوجهين الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكباير واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال والجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم المذنب اي مرتكب الكبيرة انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة الى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمنه اي تضمن علم وجوب العقاب للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردعه عن اقترافه واما توهم العفو الناشي من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فلا يظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات ما ادعوه بدليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دايمة لا تنقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوايب دايمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما محال كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد بينا انه لا يجب لاحد على الله حق ولقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلو الله

فى المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثانى فرح على ان قيل الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك من انه لابد من انفصالهما عن مضار الدنيا ومنافعها ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبنى على المحابطة وح جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذى احلنا دار المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا بوجه اخر ونقول ترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة بغير حساب واستدلوا بعد اتمام ذلك الدليل العقلى من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة فى الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه قد جعل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الاية والجواب انا لا نم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنات اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته فى بعض جوانبه لا محيطة به ولا نم ان من ارتكب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده والمراد بالاية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا فالايات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه ولكن الخلود المذكور فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة فى الدوام معارض بما يقال فى الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى ان يجعل حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك والاية المذكورة حملناها على الدوام الذى هو احد قسمى المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفاد من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ والثانى من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين الجواب عن هذه الاية وحدها ان لفظ الفجار لا يتناول الا من هو كامل فى فجوره وهو الكافر يدل عليه قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضى كون الفجار فى الجحيم فى الحال ومعلوم ان الامر ليس كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنها وعما قبلها من الايات المذكورة فى الوجه الاول المعارضة بالايات الدالة على الوعد بالثواب نحو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزى الذين احسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وساير ما يكون من الحسنات استحقاق الثواب وعندكم ينافى استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا فى العقوبة فلا يكون تلك الايات عامة متناولة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحى الينا

ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القى فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شىء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل ابن سليمان من المفسرين ومذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة على وعيد الفساق

المقصد السادس

فى تقرير مذهب اصحابنا فى الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفى به من غير وجوب لان الخلف فى الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر وقالوا العقاب عدل من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف فى الوعيد نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثانى اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون فى النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا فى الاجتهاد والنظر فى معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اى تخليدهم فى النار طايفة خارجة عن الملة الاسلامية لوجوه الاول ان القوة الجسمانية لا تفعل متناهية فى العدة والمدة فلابد من فنائها واذا فنيت قوة الحيوة وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب ومثل هذه الشبهة بعينها جارية فى انقطاع نعيم اهل الجنة الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به فى ذلك التناهى الثانى من تلك الوجوه دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل الجواب هذا بناء على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج فى الحيوة ونحن لا نقول به بل هى اى الحيوة بخلق الله تعالى وقد يخلقها الله دائما ابدا او يخلق فى الحى قوة لا تخرب معها بنيته بالنار مع كونه متأذيا بها كما خلقها فى السمندر مع عدم التأذى بها وهو حيوان ماواه النار الثالث منها النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجزئة قليلا قليلا فينتهى الحال بالاخرة الى عدمها لكونها متناهية وح يتفتت الاجزاء التى كانت متماسكة بتلك الرطوبة فلا يبقى الحيوة فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا يتفتت الاجزاء بل تدوم الحيوة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبرى هذا الذى ذكرناه من دوام العقاب انما هو فى حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح له دلايل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس فى وسعه من تصديق النبى وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذى ذكره الجاحظ والعنبرى المبحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبى الكبيرة لا يخلد فى النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اى رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار

احباط الطاعات بالمعاصي

وهو باطل بالاجماع او بعد خروجها عنها وفيه المطلوب وهو خروج عن النار وعدم خلوده

المقصد السابع في الاحباط بين المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه فيها

احباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا المعصية اي الكبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف لعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثواب ولا عقاب فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع وذهب المرجئة ايضا الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطاري من الطاعات او المعصية يبقى بحاله ويسقط السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا تحمل قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان ينقص المعاصي شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة لما يساويه من المعاصي الطارية اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالاخر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا مثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الاخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق الثواب والعقاب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي للهاشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الاخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل واحد منهما يقارن عدم الاخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما فيبطل الاخر ثم يكر الاخر عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر هو المنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج ايضا

تذنيب قد اتفق المعتزلة اي الجبائيان واتباعهما على انه لا يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات الا تساقطا اذ لا نجوز ثبوتهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا نجوز اسقاط احدهما بالاخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وانه ممتنع عند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما بالاخر اما معا او على التعاقب فكلاهما ممتنع لما عرفت وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر في استحقاق الاخر كما مر انما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف كان من اهل الجنة او النار ولا بد له من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب لما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات لمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا مثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون اي من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ان يجمع ايضا بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له نعمة من جهة وفرحة من جهة اخرى ويدوم له المه ولذة كذلك لا يخلص احدهما في حيوة الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

انه تعالى يعفو عن الكبائر

المقصد الثامن في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو هو ان لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا يقولون يعني المعتزلة به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا وبالكبائر بعد التوبة ولم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني الايات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم والتقريب بما ذكرناه آنفا الى غير ذلك من الايات الكثيرة

شفاعة محمد عليه السلام

المقصد التاسع في شفاعة محمد عليه اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة عليه ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين للدلالة القرينية ومن ذكر الذنب وسيأتي في بيان حقيقة الايمان انه لا تكفر الكبيرة مؤمنا وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة

الثاني في زيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة
وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم معينين هم اليهود
فلا يلزم ان لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت مخصوص وهو اليوم المذكور فيه
فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا تنفعها راجع الى النفس الثانية وهي
نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات
المعتزلة في اثبات ما ادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد ان تكون عامة
في الاشخاص والاوقات ودلايلنا في اثباتها لا بد ان تكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا
في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير

المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في حقيقتها

وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب
عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على
معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث
وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي
معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرنا وذلك لان النادم على
الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي
قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احترازي عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان
يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما
لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم
يكن ذلك توبة منه وفيه بحث لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان
العزم على ترك الفعل في وقت لا يتصور الا ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا
القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على
تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث
قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنا ثم جب وكان مشرفا على الموت
فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم
على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه
وهو باطل لما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان عاجزا بعجزه
عن الفعل في المستقبل من عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل او
الاكثر فينافيه ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم فتدبر

البحث الثاني في احكامها

الاول الزاني المجبوب اي الذي زنا ثم جب اذا ندم على الزنا وعزم ان لا يعود اليه على تقدير القدرة

شفاعة النبي عند المعتزلة لا لدرء العقاب

التوبة

توبة المجبوب على الزنا

فهل يكون ذلك توبة منه منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في
المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الاكثرون بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقدير
القدرة والمأخذ في هذين القولين واضح كما ذكرنا الثاني من تلك الاحكام ان قلنا لا يقبل ندم المجبوب ثم تاب
عن معصية لمرض مخيف فهل يقبل ذلك منه لوجود التوبة منه ام لا يقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه
فيكون كالايمان عند اليأس وظهور ما يلجيه اليه فانه غير مقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في
ترديد المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي
في التوبة امورا ثلثة اولها رد المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها
ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه
في جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد المال او
الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغ الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم
على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة
والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى
به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحديهما دون الاخرى واما ان لا يعاود
اصلا الى ما تاب عنه فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال الى حال
قال الآمدي التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية
في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى واما استدامته للندم في
جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع
اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو حاصل بالفعل كما في النائم فانه مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي
باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي
العبادات وان لا يكون لتعذر عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف
الاجماع وقال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك
لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية الرابع من احكام
التوبة انهم في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب
الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب جميعا او لا يجب عمومهما فذهب
بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر او في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه
لقبحه والا لندم على قبايحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم ولندم ايضا في جميع الاوقات دون بعضها
واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي
المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره
مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة في

كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق نسخه

من الكفر ولا يجدون الالم ولا يأمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه

في الافعال ويتفاوت ايضا اقتضاؤها بحسب الاوقات فلها مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا
هؤلاء في صحة التوبتين الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا التوبة حسنة
ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا
يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة
طاعة قال الامدي الظاهر ان التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال الله تعالى
وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان تكون رخصة واباحة
ودفعا للقنوط لقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله لا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق
كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره
وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين
منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له لنا في اثبات
ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب عطف في هذه الاية عذاب يوم القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الاية بصريحه وما هو
كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا لان الاية وردت في حق الموتى فهو هو وبراي مما ذكرنا من الاية ذهب ابو الهذيل
العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة
لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية
من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور
تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الالام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس
بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله
الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو اي وما
المراد بالاماتتين والاحيائين في هذه الاية الا الاماتة قبل مزار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة
فيه ايضا بعد مسئلة منكر ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض
بذكر الاحيائين انهم عرفوا بهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت
بسبب انكار الحشر وانما لم يذكروا الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الاحياء
وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ما ذكر وبالاحيائين الاحياء في الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم
ذكر الامور الماضية واما الحيوة الثالثة اعني حيوة الحشر فهم فيها فلا حاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين
ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل
الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الطارئة وحمل الاحيائين على

احياء الدنيا والاحياء عند الحشر ومرجوح لانه لا يثبت بالاية الاحياء في القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما
تكون بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطف وبانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول
الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر
المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الاحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في
كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه عن البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنه قوله استنزهوا عن
البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها
ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة
ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذ من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي عليه السلام احتج المنكر بقوله تعالى
لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف
لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع
نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله
الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة
الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس
لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيه نفي تعدد الموت لان الجنس
يتناول المتعدد ايضا وثانيا الذي ذكروه من الاية واجبنا عنه بمعارضة ما احتججنا به من الايتين ثم انهم بعد المعارضة
قالوا انما يمكن العمل بظواهرهما التي تمسكتم بها اذا لم تكن مخالفة للمعقول فانه على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها
وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى
مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة
ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه
من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا
فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا فقالوا اي
القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حياته وكما في رؤية النبي جبرئيل عليهما السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره
عنهم وقال بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسألة والعذاب
وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعني بها ما يشمل الثانية والثالثة اذ ما من واحد فان
ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء
المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف
تقريره **المقصد الثاني عشر** في ان جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب
والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل عند اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها

تواتر القدر المشترك كاف

تسمية الملكين منكرا ونكيرا ماخوذ من اجماع السلف

اشتراط البنية ممنوع عندنا

جميع ما جاء به الرسول حق

احياء الموتى في قبورهم

قبل ظهور المخالف

اذ لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون ونطق عليه الكتاب
نحو قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع
الموازين القسط ليوم القيامة فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو قريب من الحساب
وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة
على ثبوت الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه
يدل على الحوض مع قوله بعين ما نطق بما ذكرنا الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك
يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة اي ممتلئة جدا بذلك الى
الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه **واعلم** ان الصراط جسر ممدود
على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا
فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون
من اثبته بالمعنى المذكور ووصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف اي حده كما ورد به الحديث الصحيح وانه على
تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين
ولا عذاب عليهم يوم القيامة فوجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على طريقها الجواب
القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات
الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلاه
وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من
جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل
والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت
فلا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر
وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى
والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف توزن الاعمال ان كتب الاعمال وصحفها هي التي توزن فـ
الغرض من الوزن والبحث العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا

المرصد الثالث في الاسماء الشرعية المستعملة

في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين
الالفاظ المستعملة في الافعال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد وينقص ولا وهل يثبت بين
المؤمن والكافر واسطة اولا وفيه مقاصد

المقصد الاول في حقيقة الايمان

اعلم ان الايمان في اللغة
هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك
به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر اي تصدق ويقال فلان يؤمن
بكذا اي يصدقه ويعترف به واما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا

الصراط

الميزان

حقيقة الايمان

قوله اعلم ان الايمان في اللغة التصديق فعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد حسن چلبي

يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي
من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في
الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت
به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقال بعض الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة
هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة البصرية
الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم كابن مجاهد واصحاب الاثر
المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط
في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب
فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان اي فعله وهو
الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا
والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذكور المذاهب كلها لنا
على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه اي ومما يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة
على الختم والطبع على القلوب وكونها في الاكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان عنهم ويؤيده دعاء
النبي عليه السلام ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل
القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما خاطب العرب
بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان في الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغيره
بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء
الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير
وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل
الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اي ومما يدل على كونه قرن
بضد العمل الصالح مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع
الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان
الايمان ليس فعل الجوارح ولا هي كجزء منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل
لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يعني لكم
اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب
الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او
فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق

قوله فيما علم مجيئه به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور حسن چلبي رحمه الله

ضبط المذاهب الثمانية في الايمان

اما يعني هذه اللفظة او من اللفظة لدلالتها على معناها وايا ما كان فيحصل الجزم بعلم العقلاء من اهل
اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان
بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب
امنا الاية فقد اثبت فيهما الاتيين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم منه ان المراد به التصديق القلبي
دون اللساني اجيب الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا
يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله ويحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل اجاب
معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضة بنحو قوله قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في انه اى التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي
ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة
والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا سترة فينضبط به الاحكام
الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله ان النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية
ثم نقول لم لا يجوز ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانع من خرس وغيره من خوف من مخالف
يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال
مذهب الخصم القسم الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان
ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة
وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى
ذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله
تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من
مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله
فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الاية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست
صفة على ما وجدنا فيها اى في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت
اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الا
بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام قلنا لفظة ذلك في تلك الاية
اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصح ان يكون اشارة
الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث وسوى جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم
والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم او الذي ذكرنا فيه اى في كونه اشارة الى
الاخلاص تقرير اللغة على اصلها وفي كونها اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة
الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي ايما نص وتثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان
الاية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد

وفيه مصادرة لا يخفى لان كون الايمان دينا فيه

بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الاية اذا ثبت كون الايمان دينا اى عمل الجوارح الذي هو الاسلام
في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر
على منع كونه دينا اذ هو في قوة كونه اول المسئلة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء
فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي والصادق
بينا الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلوتكم
الى بيت المقدس وذلك لنزول الاية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق
بها اى لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها الى بيت المقدس وما يترتب على ذلك التصديق وهو
تلك الصلوات فلا يلزم ح تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو
اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان
وانما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيامة لقوله تعالى فيهم ولهم في الاخرة عذاب عظيم قال المفسرون
اى ولهم في الاخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه مع قوله حكاية على سبيل التصديق والتقرير
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان مضمون القولين معا لا يدل الا على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة
والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قلنا علم الاخرى لا
يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال
وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وح جاز ان يكون المؤمن
يخزى يوم القيامة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع نحو قوله عليه لا يزني الزاني
وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن كانها تنافي الايمان
ولا يجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اى الاحاديث الدالة
على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالاحاديث الدالة على انه اى مرتكب الزنا مثلا
مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عليه لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنا وان سرق على
رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة الاول لو كان
الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال النوم والغافل حين غفلته وانه
خلاف الاجماع قلنا المؤمن من امن في الحال او في الماضي لانه حقيقة فيه وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو
مذهب جماعة في المشتقات بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه ورد عليهم
مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان يجعل
الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا
هو دليل عدم التصديق اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم
ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله تعالى داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم
واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم

قوله حتى قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال آه
روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال اتيت
النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نايم وقد
استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله
ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى
وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت
وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان
سرق على رغم انف ابي ذر صرح ابن مالك
بان حرف الاستفهام مقدر في قول ابي ذر
وان زنى وان سرق آه اى أوان زنى
ويقال ارغم الله انفه اى الصقه بالرغام
وهو التراب استعمل في الذل والعجز عن
الانتصاف وفي الانقياد على كره
ومما ينبغي ان يعلم ان تكرار ابي ذر ليس
للانكار بل لتعجبه اي الرسول عم
لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره

سجد للشمس بلا اعتقاد الالهية لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى

الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله تعالى الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان
مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به فلا يكون الايمان
عبارة عن ذلك التصديق فلمادلك الذى ذكرتم مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات
لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الاية التصديق
بجميع ما علم مجيئه في الدين بل نيا قيل بظاهر او هو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله يوجوده وصفاته
الحقيقية لا بالتوحيد الذى هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا
وفي الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور في الاية محمول
على معناه اللغوى **واعلم** ان الامام الرازى قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق
وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لا يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم
لان فعال الواجبات قد يجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى
هذا التقرير نظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب **احتج** الاخرون القايلون بان الايمان فعل الطاعات
باسرها والقايلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عليه الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا
لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع
فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القايلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق
مع الاقرار **المقصد الثاني** في ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طايفة ونفاه آخرون قال
الامام الرازى وكثير من المتكلمين هو بحث لفظى لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما
لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض
وهو اى احتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة
مجئ الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال
اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
اى بحسب الذات وبحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة
وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك
الاحتمال فقط ثم لا يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ان ذلك الذى ذكرتم يقتضى
ان يكون ايمان النبى عليه وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول اى ذلك الذى ذكرتم ليس يصح لاقتضائه
تلك المساواة ولقول ابرهيم عليه ولكن ليطمئن قلبى فانه يدل على قبول التصديق اليقينى للزيادة كما سبق
تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا
حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح
وضوحا تاما الثاني من وجهى التفاوت اعنى ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في افراد ما

علم مجيئه جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعنى ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة
في التصديق الاجمالى فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لهذا التصديق
الاجمالى وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص
كقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لهما اى قبول الايمان للزيادة والنقصان
بالوجه الثانى كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبى دل على قبوله لهما بالوجه الاول **المقصد الثالث**
في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل
فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا
جعل الشئ الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم
انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما في سجود الشمس
لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون
حكما لما علم من الدين ضرورة انه عليه كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اى الكفر عند
طايفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر
هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر
هو المعصية لكنهم اختلفوا فقال الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصى اقسام
ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف
في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك
وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اى الكفر والايمان على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا يستأهل
ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لابهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اى عن المعاصى المخرجة
الى تلك المنزلة بالكباير كقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظايرها واول من احدث القول بهذا الاخراج
واصل بن عطا وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اى وقسم لا يخرج كسرقة العورة والسفه ويسمى بالصغاير
ولا يوصف صاحبها بالكفر والفسق بل بالايمان وسنبين اى نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قولى الخوارج
والمعتزلة بيانا في المقصد الذى يليه **تذنيب** في تفصيل الكفار فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد
اولا والثانى اما معترف بالنبوة في الجملة وهو اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا
وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته
صلعم اما عن عناد وعذابه مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبرى على انه معذور وعذابه
غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عليه اما مخطئ في اصل من المسايل
الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر ولا يكون مخطئا في عقايده المتعلقة باصول الدين
وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهنا
الاعتقاد التقليدى فلان النبى عليه حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج

فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى يتضمن العلم بما يجب
اعتقاده فى ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكنه تنقيح
الادلة وتحريرها فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها وبادلتها مفصلة
ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبى باسلامهم
ونجاتهم كانوا عالمين علما اجماليا كما مر فى قصة الاعرابى لا من المقلدين تقليدا محضا **المقصد الرابع** فى ان
مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اى من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا هنا ذكر
مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة
الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
فان كلمة من عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم
فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع للعموم بل هى
للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا ولا نزاع فى كونه كافرا او نقول
المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية الاية وامتناعهم متعبدين بالحكم بها
مختص باليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتورية ونحن نقول بموجبه الثانى من تلك الوجوه قوله
وهل نجازى الا الكفور فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء فى الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير
الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس
بما كسبت فوجب حمل الاية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعنى قوله ذلك جزيناهم بما
كفروا فالمعنى وهل نجازى ذلك الجزاء الا الكفور فصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر
الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر اى لم يحج فان الله غنى عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا
المراد من جحد وجوبه ولا شك فى كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهرون انا قد اوحى الينا ان العذاب
على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب فى المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه
من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزانى مع انه غير مكذب لله
بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى ورسله بل يكذبون رسوله وانما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب وبين من يلزمه التكذيب
الخامس قوله فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار
فهو كافر والفاسق اى مرتكب الكبيرة يصليها اى النار للايات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل ذلك
نار خاص يعنى ان الضمير فى يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فيكون نارا مخصوصة
لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى فى حق من خفت موازينه الم تكن اياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون
ونحن نقول الفاسق من خفت موازينه لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالاية المذكورة وكل
مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض

وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية
فيكون كافرا قلنا لا نم ان كل فاسق كذلك اى مسود الوجه يوم القيامة فان الاية لا تقتضى ذلك بل هى واردة
فى بعض الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله تعالى اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اى مرتكب الكبيرة من اصحاب المشأمة
وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر
قلنا هو اى ما ذكرتم من معنى الاية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس
كليا كما توهموه وايضا ينتقض استدلالكم بهذه الاية بالزانى والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين
فانهما من اصحاب المشأمة مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضى
حصر الفسق فى الكفر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر فى المبتداء فيصدق ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذى
ذكرتم ممنوع كونه مستفادا من الاية لان الكافر اسنا ذلك اى فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق فى العرف
الطارى على الكافر فلا يحصى الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المحصى فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تعالى
انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله اى ثوابه قلنا كونه آيسا ممنوع
للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادى عشر قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزى
اليوم والسوء على الكافرين وتقريره ان الفاسق يدخل النار للايات العامة الموعدة لكل من يدخل النار
فهو مخزى للاية الاولى وكل مخزى كافر للاية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزى هنا لا عموم له عندنا
فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر ونقول المراد به على تقدير عمومه الخزى الكامل فيلزم انحصاره افراده
فى الكافر لا انحصار افراد الخزى مطلقا فيه الثانى عشر قوله فاما من اوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم اوت
كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظ بل بشماله اذ لا ثالث
هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس فى ذلك اليوم اعنى من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا
يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرء عليهم وليس فى نظم التنزيل
ما ينافى ذلك مع ان التخصيص ظاهر اى ان سلمنا الانحصار فى القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم
ليس عاما لكل من اوتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اى مصدقون به فلا يندرجون
فى قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله
على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون قلنا يلزم مما ذكرتم
تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى انى ظلمت نفسى
وقال يونس انى كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم
تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فماويهم النار الاية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها
اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس
قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه بط قطعا الخامس
عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل

مرتكب الكبيرة من اهل القبلة مؤمن

الموصولات موضوعة للجنس

فان العذاب يفيد الاستغراق لكونه اسم جنس محلى باللام فيكون المعنى كل عذاب على من كذب

مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الاية مهملة

الظاهر والازم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله وسيق الذين كفروا

الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ نعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار

والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عليه من ترك الصلوة

متعمدا فقد كفر وقوله عليه من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الاحاد لا تعارض الاجماع

المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان ولا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته

كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض ضدان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته

وعداوته واسطة احتج من زعم انه اى مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلى وهو قوله عليه اية المنافق ثلث

اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد وعزم ان يخلع عليه خلعة نفيسة

ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت

معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا يرى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم

ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين على ان العلامة

الدالة على شئ قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد العقاب

اى في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه ما قاله عن اعتقاد فكذا الحال

فيمن ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة غير محققة اذ يجوز التوبة

والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات

ولا كافرا بالاجماع لانهم اى الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف

المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك

وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد دعوى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء

قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة فكانت

البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن

عطاء من عمرو بن عبيد حين جمع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اى الامة مجمعة على

ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قد مر

انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع من قبله على ان اى المكلف اما مؤمن او كافر او منافق

فالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في تلك الاقسام فتكون باطلا بلا اشتباه **المقصد**

الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد

من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون

بعد نبيهم صلعم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم

ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل

الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي

حنيفة انه لا يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين

كانوا قبل ابي الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب في امور سيأتيك تفصيلها فعارضه بعضنا بالمثل فكفرهم

في امور اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاد

ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة

ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا في

جهة ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبي عليه عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون

فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة

الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم

يجر حديث شئ منها في زمانه عليه ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عليه عرف منهم ذلك اى كونهم عالمين بها

اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته تعالى مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه

بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتم ممكن لانا

نعلم ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي

في الدار الاخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجد لها باسرها فالقول

بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة

المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بهما اى بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال

الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عليه ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من

دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة

مع تساوي نسبة الهواء والماء وحرارة الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل

مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية

ايضا واذا عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها

مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك

الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيه وكل واحد منهما

يدعي ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على

التكفير اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الان ما كفر به بعض اهل القبلة ولنفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه ابحاث

الاول كفرت المعتزلة في امور الاول لنفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات الكمالية

التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظائرها فمنكرها اى منكر اتصافه بها جاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله

من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه تعالى قديم

ازلي عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به من بعض الوجوه لا يقتضي والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة

مباحث ما كفر به بعض اهل القبلة

بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة
بعضا فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني
من تلك الامور انكارهما ايجاد الله فعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما
على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد
غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا لله شريكا لا يقدر احدهما
على مقدور الاخر واما ثانيا فلاجماع المتقدمين من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم
عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله
تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر
على فعل الشيطان بل كفروا بغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه
في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من
ضروريات الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه
ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال القرآن
مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى يقال خلق الافك واختلقه
وتخلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد شاء الله
شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفته كفرا كما عرفت الخامس
قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال الذين
كانوا قبل ابي هاشم لان ذوات عندهم وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء عين وجوده فاذا
كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة
قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى الفاعل في الجملة
قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم لما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت عن قريب
السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون
قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى مماسة الشيء وذلك ممتنع في حقه تعالى فتعين انه في الاية مجاز
فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فان المتنازعين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من
تلك الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات
الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا الينا جاز استناد الحوادث لا الى محدث
اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم
تحتج هي في حدوثها الينا لم يمكن القياس فما قلتم به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه خمسة

تكفير اصحابنا المعتزلة

وجه تكفير المجوس

تكفير المعتزلة اصحابنا

لا تحتاج فيه الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا
للقبائح فيجوز اظهار المعجز على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى
للمعجزة دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده
وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بما مر من انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن
صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه
عادة كسائر العاديات الى اخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بقدماء
متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير
اليه في مباحث الصفات الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب
مما لا يجتمع في الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات
التي تكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت وما نتكلم به حروف واصوات اخر فما نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم
الكفر ايضا ولا مخرج لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر
فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث التكفير قد كفر المجسمة لوجوه الاول ان تجسيمه جهل به وقد
مر جوابه وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس
المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاءنا به الشرع
على تأويل ولم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر الذين قالوا
ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك
لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتم ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا
يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث قد كفر الروافض والخوارج لوجوه
الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب
للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد
من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه
الاشارة بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة
في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول
ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم
للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك
العظماء فيكون كافرا قلنا هذا اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم
فلا يلزم كفره الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد
وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم
انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق

جواب تكفير الستة او السبعة

تكفير المجسمة

تكفير الروافض والخوارج

لكلام الشيخ الاشعري والمعتزلة كما هي لكنا اذا فتشنا عقايد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا
كالعقايد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه اوالى حلوله في بعض اشخاص الناس والى انكار نبوة محمد صلعم
اوالى ذمه واستخفافه اوالى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله
وسنزيل لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس تحقيقا اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقايدهم في
ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع

في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات
والعقايد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على
الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم
للفايدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد

المقصد الاول

في وجوب نصب الامام ولا بد من
تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد
العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان
الكل ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ
حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا
ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامر بالمعروف ايضا واذا
عرفت هذا فنقول قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب او لا واختلف القايلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار
اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي
وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل
على الله سبحانه وتعالى الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسمعيلية
اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته تعالى من معلم وقالت الخوارج لا يجب
نصب الامام اصلا بل هو من الجايزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة
وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان
نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما تبين من انه لا وجوب عليه تعالى
ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول
بعد وفات النبي عليه على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته
المشهورة حين وفاته عليه الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل
احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم
الاشياء وهو دفن رسول الله عليه واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس
بعدهم على ذلك في كل عصر الى زمننا هذا من نصب امام بيان لذلك اي لم يزل الناس على نصب امام متبع
في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا
متواترا لتوفر الدواعي التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه الثاني

اليه قلنا استغنى عن نقله
بالاجماع فلا توفر للدواعي او
نقول كان مستنده من قبيل
ما لا يمكن نقله من قراين الاحوال

ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا
عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود
الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد
والجمعات انما هو مصالح عايدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع
يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض
فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت
الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قايم سيفه
وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور اعظم منها بل نقول
نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فيحكم الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة
في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي بقوله عليه لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا
من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا
محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف
والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر والفسق فان لم يعزل
ضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من تركه
اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب حجة المانع من
وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم
على اشغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به
ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم
السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه
في كل ما يعن لهم في الامور الدنيوية عادة فلا فايدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جايزا الثالث
للامام شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم ياتوا بالواجب عليهم بل
بغيره وان لم يقيموه اي وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين
المستفين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثوران
الفتن والاختلاف عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذياب الشاردة والاسود
الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم
وليس تشوقهم اي تطلعهم الى العمل بموجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك
قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل
البرهان والجواب عن الثاني لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل يكون
ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذر

ينتج ان نصب الامام واجب على العباد عند القدرة

ومنه قيل الدين اس والسلطان حارس والدين والسلطان توأمان شرح الصحايف

لا ضرر ولا اضرار في الاسلام

وعند تعارض المفسدتين يجب التزام الاقل ودفع الاكثر به شرح صحايف

قوله توفر الناس على مصالحهم من قولهم توفر عليه اي رعى حرماته قوله العربان والبوادي العربان جمع عرب والبوادي جمع بادية وفي الحديث من بدا جفا اي من نزل بالبادية صار جافيا حسن چلبي رحمه الله تعالى

قوله ولا يبقي بعضهم على بعض من قولهم ابقيت على فلان اي رحمته حسن چلبي

السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان

وعلم شرط الامامة ليس كالواجب اذ لا وجوب عليهم على التستر انما الوجوب اذا وجد الجامع للشرائط
فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام على الانام عقلا ان اصل دفع المضرة واجب
بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة
تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه
ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا
يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب
منع حكم العقل بالوجوب واحواله بل هي لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف
يكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب
اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات
ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله
كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء
تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى في
زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء
مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة لذلك
ثم ان اختار الامة نصب امير او رئيس يدبر امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك غير انهم
بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب
انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عند ما تقدم الاعلم وان تساويا فالاورع فان تساويا
فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما الفارقون اي المفصلون منهم فقالوا انه هو اي نصب الامام
حال الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه
اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام وقال ناس هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه
وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب لا تدل على ان القائل بالتفصيل
من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية **المقصد الثاني** في شروط الامامة الجمهور على
ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه
في العقائد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل اي الحوادث واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة
حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة
بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب
عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلام وقف بعد انهزام المسلمين في الصف
قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط
في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها

فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب
لا هذا ولا ذاك فيح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون من الاوصاف
معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع
الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين
حرا لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون
عن طاعتهم فهذه الصفات التي هي الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه على الاول اشارة الى
ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب
مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف
الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة
من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رض استدل به يوم السقيفة على الانصار
حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية
احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون
قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية او غيرها كناحية ويجب حمله على هذا دفعا
للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا
اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين
اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يديه اذ به يعلم صدقه في دعوى
الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الامامة ما يدل على ترتيب
خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخيران
لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب
عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان الحاجة الى الامام انما هي للتعليم
اي تعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليمه اليقين
اذ يجوز خطاؤه فيما علم واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطاء
عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما
بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم
حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نم ان الظالم من ليس بمعصوم
بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح **المقصد الثالث** فيما يثبت به الامامة
فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص
من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة
والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت

امامة ابى بكر بالبيعة كما سيأتى احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله والرسول
فلا تثبت بقول الغير الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك
اى اختيار اهل البيعة للامام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اى بتلك النيابة كعلامات ساير الاحكام
وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هى علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات
الدالة على الاحكام الشرعية الثانى لا تصرف لاهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على غيرهم يعنى
انهم لا يملكون التصرف بانفسهم فى امور المسلمين ومن كان كذلك كيف تملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم قلنا لما كان
فعلهم وبيعتهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع يسقط هذا الكلام اذ يصير بيعتهم
حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع
قولهما دليلا على حكم الله الذى يجب اتباعه وان كانا لا تصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه توضيحه ان الشاهد ليس له ان
يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع
ذلك يجعل المدعى مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئى لا ينعقد بالبيعة فكيف ينعقد بها
الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقاد القضاء او الحسبة بالبيعة للخلاف فيه وان
سلم عدم انعقادهما فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه فى هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول
بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اى دون القضاء الرابع ثبوت
الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة اذ ربما بايع اقوام على ائمة فى بلد واحد وبلاد متعددة ويدعى كل قوم
منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره فيؤدى ذلك الى الفتنة ولا يعود نفعه ضررا وجوابه ما مر من ان الضرر
اللازم من تركه اكثر من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم فى
اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسايل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج
الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا يثبت الامامة ببيعتهم وقد مر
جوابهما اى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة
صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من
جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اى على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان من
اهل الحل والعقد كاف فى ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة
مع صلابتهم فى الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا فى حق الامامة بذلك المذكور
من الواحد والاثنين كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجماع من فى المدينة
من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر
عليهم احد وعليه اى على هذا الاكتفاء بالواحد والاثنين فى عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا
هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد او اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام
فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة

بالعقد واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذى ذكر من اعتبار البينة العادلة
وعدمه من المسايل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد فى بلد او بلاد
تفحص عن المتقدم فامضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفىء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم
او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين
فى صقع اى جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام اما فى متسعها اى اما العقد
لامامين فى صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره وهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع
الامام وعزله بسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين
كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين تذنيب
قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف
داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب طاعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة فى صقع
متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة
طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلثة
النص والاختيار والدعوة وهى ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمرهم بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو
الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الآخران فقال بهما
الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق اليها ايضا
وذهب ساير الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى **المقصد الرابع**
فى الامام الحق بعد رسول الله عليه وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على لنا وجهان الاول ان طريقه اما
النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا
من الامة الثانى الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا
ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك ولان ترك
المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها فى الامام
وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان اى امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول على فى غاية
والتصلب فى الدين وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطى رسول الله وولداه
والعباس مع علو منصبه معه فانه روى انه قال لعلى امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول
الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة
ابى بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيمى والله لاملأن الوادى خيلا
ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه الائمة
من قريش ولو كان على امامة على نص جلى كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة جزما وكيف لا
وابو بكر عندهم اى عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة

معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ثانيها البيعة لا يصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما تستند اليها اتفاقا والجواب ما مر من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ثالثها على افضل الخلائق بعد رسول الله علیه ولا تجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسياتي ذلك تقريرا وجوابا رابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر لوجوه الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون نص الظلم الكامل في الكافر وايضا منع ابو بكر فاطمة ارثها لفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي علیه وماتت عنها وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لاية قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب ان ينفي عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله علیه فاطمة بضعة مني وانه علیه معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا رجس ينافي العصمة وكذلك الخطاء فيه قلنا شرط الامامة ما تقدم وكان ابو بكر مستجمعا لها بدل عليه كتب السير والتواريخ واما كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا المعارضتها لقوله علیه نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حجة ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجة خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله علیه فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث قولهم فاطمة معصومة قلنا لم لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي علیه انه قال حين سالته عايشة رض عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الاية فاطمة وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفر وازواج محمد علیه واقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله علیه بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي علیه قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض للجملة في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الحنو والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه علیه نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امراة اعتقها رسول الله علیه وكانت حاضنة اولاده فتزوجها زيد فولدت له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا تقبل لاحد ابويه عند اكثر اهل العلم وايضا انهما كانا صغيرين في ذلك الوقت واما علي وام كلثوم فلقصوره عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامراتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا قد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للاخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته

للامامة انه لم يوله النبي علیه شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجميع كثيرة في حال حيوته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها باتباعه عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فانى يكون اهلا للامامة العظمى والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم انه لم يوله شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه الذي توفي فيه وانما اتبعه عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في احكام العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امرة الحجيج قولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه منه مختلق والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روى ابن عباس انه قال لم يصل النبي علیه خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي علیه عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه وكان يصلي بالناس وربما خرج النبي علیه بعدما دخل ابو بكر في الصلوة فصلى خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي علیه ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص ابو بكر على عاقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عايشة انه علیه امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه وكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب وكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة المازني بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال للجدة سائلة عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسال الناس فاخبر ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتامل وانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او راه في المرة الثالثة من السرقة وهو راي اكثر من العلماء وتوقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه حميه وناصحه ولم العهد اي عهد الامامة من قبله فقد ذم حيث شنع السيد عبد الرحمن بن ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال ذويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه

لا تقبل توبة الزنديق في الاصح

اى على ابى بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا فى امرأته لجمالها
ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا
شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به وقال
عمر فى ذمه ايضا ان بيعة ابى بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من
الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل فى حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان
امامته بعهد ابى بكر اليه والقدح فى ابى بكر فى امامته كيف يتصور منه ذلك وانكاره قتل خالد اى عدم قتله من انكار
المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما
بلغه وفات رسول الله وخاطب خالدا بانه مات صاحبك فعلم ان قصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته ولعله
تزوج امرأته لعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله فى بيعة ابى بكر فمعناه
ان الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد
على انى اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم اكد جيبى بان امثال هذه الوجوه التى تمسكوا بها على انتفاء
صلاحية الامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهلية الامامة وخامسها اى خامس
الامور التى عليها كلامهم فى اثبات امامة على ادعاء النص على امامة على اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا انا نحن
نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلى وان لم يبلغنا بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضى باستخلاف
على الامة عند غيبته عنهم فى حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخلى بلدا البتة
ولا يترك اهل البلد فوضى اى متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلى الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التى لا
رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه فى مصالحهم وايضا شفقته على الامة مكشوفة لا
ستر بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم فى امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا
يعين لهم من يصلح حالهم بمعاشهم ومعادهم ومن البين انه لا نص فى حق ابى بكر والعباس فتعين ان يكون فى حق على
الجواب انه لما علم النبى صلعم ان الصحابة يقومون بذلك التعيين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم
الحاجة اليه كما انه عم لم ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين
واعلام الشرع ثم عدم النص الجلى معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو مما يتوفر
الدواعى الى نقله وايضا لو وجد نص جلى على امامة على لمنع غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه
الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلى متواتر
فى على وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد فى ترك الامامة وشأنهم فى الصلابة فى الدين ما يشهد به بذلهم الاموال
والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب فى نصرة الدين ثم لا يحتج على
عليهم بذلك النص الجلى بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع فى امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها
والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اى عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا
للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالى بشأنه واما تفصيلا فالكتاب والسنة واما الكتاب فمن

وجهين الاول قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والآية عامة فى الامور
كلها لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال اولى الا فى كذا وفيها اى ومن الامور التى تعمها الآية الامامة
والخلافة وعلى من اولى الارحام دون ابى بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء تعارض بصحة
التقسيم اذ يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة او غير ذلك
من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط ويحتمل انها مطلقة فاذا
استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والا كانت باقية على اطلاقها الثانى قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولى اما المتصرف اى
الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبى والمرأة واما المحب والناصر تقليلا للاشتراك فى لفظ الولى وايضا لم
يعهد له فى اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد فى هذه الآية لعموم النصرة والمحبة فى حق كل المؤمنين قال
الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرهما بكلمة انما
فى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فى الآية وهو المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام وقد اجمع ائمة
التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون على فانه كان فى الصلوة راكعا فسأله
سائل فاعطاه خاتمه فنزلت هذه الآية والاجماع على ان غيره كابى بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الآية
نصا فى امامته والجواب ان المراد هو الناصر والا دل نظم الآية على امامته وكونه نازلا فى حقه لا ينافى
شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة وكان ذلك اى حمل الولى فى الآية على الاولى والاحق
بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض
فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله
والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب
حمل ما بينهما على النصرة ايضا تكميلا لتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم احضر القوم
بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها
فقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة
الحديث ولانه اى لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف
والستة الاول غير مراد ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى الكذب والنبى عم لم يكن
معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض
فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرناه ولانها اى المعانى المذكورة تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها
وجعل اللفظ حقيقة فى هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظى الجواب منع صحة الحديث ودعوى
الضرورة فى العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخارى ومسلم واضرابهما وقد
طعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستانى وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم

وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة فى بطلانه ولا دلالة ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد

العقيدة مع النبي عليه فانه كان باليمن. ورد هذا بان غيبته لا ينافي صحة الحديث الا ان يروى كنا اخذ بيد علي
او استخرج وقال — وان سلم ان هذا الحديث صحيح فرواته اي اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى
بكم من انفسكم فلا يمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو
قوله والِ من والاه الى آخره ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى ومأويكم النار هي مولیکم
اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال — تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون
مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى
الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين والرجال دون مولى الرجلين او
الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد
الاولى في امر من الامور كما قال — الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع
والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن
اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف بل في امر ما ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال
في اي شيء هو اولى اي في نصرته او محبته او التصرف فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى بزيد
اما في نصرته او في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الخامس من وجوه
السنة قوله عليه حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه
لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش
هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي ولا معنى للخلافة الا القيام
مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان
عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى
كان له بحكم الشركة في النبوة واستغنى ههنا بدليل الاستثناء قال — الآمدي الوجه التام من وجهي
الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن
لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة
فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه عملا بالدليل باقصى ما يمكن الجواب منع صحة الحديث
كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد او نقول على تقدير صحته لا عموم له في
المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث
ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه
اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر
استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه
فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزلا له اذا انتقل الى مرتبة اعلى
وهو الاستقلال بالنبوة منفرا عنه يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته

المنازل الثابتة لهرون من موسى نبوة ثابتة لعلي من الشرع اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء

بعد عزله له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن
خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف
موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر متروك اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا
لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجيته ضعيفة ولو ترك
قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى
لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فيلزم نفي
مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عليه سلموا على علي بامرة المؤمنين
بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث القاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد
الاجوبة المفصلة على الوجوه المذكورة نقول من النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة
بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا
الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب
للصحابة واقل الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه
الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا لقوله تعالى
سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال — الله من قبل فقد علم النبي عليه من هذه الاية انهم لا يتبعون
ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حيوته عليه ولا عليا لانه لم يتفق له في ايام
خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة
وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فهو اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه
الاجر الحسن وبتركه العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر
انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كان امامة ابي بكر باطلة لما كان معظما ممدوحا
عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا وبيانا في مسئلة الافضلية الرابع كانت
الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال — تعالى فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته حقا
الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم يعنه الامة عليه كانوا عاصين لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن السادس قوله عليه اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب
الامر الجواز وقالت — الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس
اقل من خبر الطير الذي يستدلون به على الافضلية كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي هو ديدنهم يدعون فيما يوافقهم
التواتر وفيما يخالفه الآحاد حكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا السابع قوله عليه الخلافة بعدي ثلثون
سنة ثم يصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلثين سنة بعده موصوفون بالخلافة

ثبوت امامة الائمة الثلثة

عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعده من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل
ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثاني انه عليه استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما
عزله كما مر تقريره فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول
الله في امور ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا **تذنيب** امامة الائمة الثلثة يعلم ما ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة
يريد ان ما ذكرناه كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها يمكن اثباتها
ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عليه الخلافة بعدي الحديث وقوله
اقتدوا بالذين من بعدي الخ وطريقة المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان
وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن
فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى
فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى
بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة
الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل من عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم
وقال في حقهم مات رسول الله عليه وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأي غيره
في التعيين ولذلك قال في حقهم ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان
رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه
لئلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد
عثمان اتفق الناس على بيعة علي رض **المقصد الخامس** في افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا وعند اكثر
قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متاخري المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن
هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ومن هو الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل
ممن عداه من الامة وايضا قوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان
النبي عليه ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم تحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير
الثاني قوله عليه اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عمم الامر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية
اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سياتي الثالث قوله
عليه لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع
قوله عليه لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه وما ينبغي لقوم
فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات وقوله يابى الله ورسوله
الا ابا بكر في معناه يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي عليه
لعبد الله بن زمعة اخرج وقل لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر

امامة عمر

امامة عثمان

فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا فسمع عليه صوته قال ذلك ثلث مرات السابع قوله
عليه خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عليه لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عليه وقد ذكر عنده ابو بكر واين
مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني في ماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف
العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له اما توصي وما تعين من بعدك
بعدك ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على
خيرهم لهم اي للشيعة ومن وافقهم فيه اي في بيان افضلية علي مسلكان **الاول** ما يدل عليه اي على كونه
افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة وهو قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا
وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به
علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه دعا عليا الى ذلك المقام وليس
نفس علي نفس محمد حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي
فيساوي النبي عليه في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة وقد منع ان المراد بانفسنا علي وحده
بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عليه داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع الثاني خبر الطير
وهو قوله عليه حين اهدي اليه طائر مشوي اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فاتى علي واكل
معه الطير والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد
كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظة الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب
خلقه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية مطلقا
الثالث قوله عليه في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب
بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خير امته ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا وايضا فمخصوص بالنبي
اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه ويضعف ح عمومه للباقي وقيل الصواب
في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد وفاة
المشايخ الثلثة الرابع قوله عليه اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب
واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير من يتركه قاضيا
لدينه ومنجزا لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لا تركه او حال من مفعوله وح فلا يتناول الكل
الخامس قوله عليه لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه
ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه خير من اتركه بعدي
علي واجيب بما مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز
الوعد السابع قوله عليه انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عائشة كنت عند النبي اذ اقبل
علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال الحديث

اجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالحي لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء
بل في بعض الاشياء الثامن قوله عليه لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع
ثانية واختار منهم بعدك بعلك واجيب بان لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة التاسع انه عليه
لما اخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قيل لا دلالة لاتخاذه اخا على افضلية
اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة العاشر قوله عليه بعدما بعث ابا بكر وعمر
الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار
واعطاها عليا فانه روي انه عليه بعث ابا بكر ولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه لذلك
فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الخ فتعرض له المهاجرون والانصار فقال
عليه اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في
غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه قيل نفي هذا المجموع لا يجب ان يكون بنفي كل بل يجوز ان يكون
بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم رجحان الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في
حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين
والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنص النبي عليه يدل على انه افضل منهم لان النصرة من افضل العبادات
وايضا بدأ الله بنفسه ثم جبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره فقيل دليلكم على ان المراد به علي معارض
بما عليه الاكثرون من العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر
الثاني عشر قوله عليه من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته
والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه بالانبياء المذكورين وهم افضل من سائر
الصحابة اجماعا فكذا من يساويهم واجيب بانه تشبيه لعلي بكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل
على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته لكل
منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف الثابت على ان الانبياء
افضل من الاولياء **المسلك الثاني** ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهي ان فضيلة المرء على غيره
انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه
كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد عليه اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي
كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما
ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى
جميع العلوم فيكون اعلم منها جميعا فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في
علم الفرايض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي
ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان
قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان

اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان
لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحد من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقوله علي لو كسرت
لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوراتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور
بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ
منها فلا يتجه عليه اعتراض ابي هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرنا قوله والله ما من
اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ولو
ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر
في خطبة من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام ساير الصحابة فدل على انه
اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن
فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى
وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم فيه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة
وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني الزهد فانه اشتهر عنه انه مع
اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا
طلقتك ثلثا الثالث الكرم فقد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك
عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ليال صيامه المنذور
بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته
للحروب ولقاء الابطال وقتل كابر الجاهلية حتى قال عليه يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة
الثقلين وتواترت وقايعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه فقد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة
وقد قال عليه حسن الخلق من الايمان السادس من يد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب
خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية السابع نسبته وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو عين خفي
وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبه
كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث
ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد البسطامي مع علو طبقته سقاء في
دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مما اشتهر في صحته فان معروفا كان
صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متاخر عنه
ولكنه يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة
في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف
ومرجعها اي مرجع الافضلية التي نحن بصدده الى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب
للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما يتم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب

السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير
وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون يتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله
في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق
الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل
فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين
بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها آحاد مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص
بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع
ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول
لا يصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم
يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله
قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين على الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر
كالعالم والجاهل واما بزيادة كلونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها
بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة
اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما
لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا **المقصد السادس**
في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض
آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول
رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله
اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه
ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل
قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب **المقصد السابع** انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله
سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه يسعى نورهم بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول
قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني الذين انا فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله
اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي ومن ابغضهم فببغضي ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد

آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان
من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه
شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اي تيقنه بحالهم عن الطعن فيهم
ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع النقض عنها فارجع
اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا
وقوعها ولا شك انها مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة جمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت
عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا بأس
به اذ قال الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا
وان ارادوا انا لا نعلم او فتنت امر لا بباطل لوقوعها قطعا وانت خبير بان السوق الثاني من التي ديدنا في الاعراف
بوقوعها واتفق العمروية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطا على رد شهادة الفريقين قالوا
لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمروية فلانهم يرون فسق الجميع من الفريقين واما الواصلية فلانهم
يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة
عثمان ومحاربوا علي لانهما اماما فيحرم القتل والمخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان
هذه التخطئة لا تبلغ حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا **خاتمة**
للمقصد السابع في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمأمور
به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه
مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فان اقام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك
واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول
قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا
بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل
السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا
فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن
الآمر والناهي ولا يندفع الا بذلك والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل
بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام لتأمرون
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم اما عدم
توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يستقل بالامر بالمعروف والنهي
عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم يوجد منكر فكان اجماعا على
جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية

التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي شرطان احدهما ان لا يظن انه لا يصير موجبا لثوران
فتنة والآخر يجب وكذا لا يجب اذا ظن انه لا يفضي الى المقصود بل اظهار الشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا
جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية
فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه من تتبع
عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه
من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم
من سيرته عليه انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى
برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه
محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين **تذنيب** للكتاب في ذكر الفرق
التي اشار اليها الرسول عليه بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا
عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة
النبي عليه على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف
فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع
القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي عليه في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي
حتى قال عمر ان النبي عليه قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عليه قوموا
عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع
لقوله عليه جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله
في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى
السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه
حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال
عمر كاني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا
ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عليه وكما
في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر أليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة
وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على
عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية
وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة
وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج

كتاب الله

وبقي في شيأ فشيأ الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري
وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق
اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول **اعلم** ان كبار الفرق الاسلامية
ثمانية المعتزلة **و**الشيعة **و**الخوارج **و**المرجئة **و**النجارية **و**الجبرية **و**المشبهة **و**الناجية الفرقة الاولى

المعتزلة

المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال
يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون
الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك
فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق
ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب من ان مرتكب الكبيرة
ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون
مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار
اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار
فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال
العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية
منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي
ايضا اذا بالغ في نفيه لانه متلبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه يرده قوله عليه القدرية مجوس
هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهر وا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خلق شيئا
ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله
وينسبون القبايح والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله عليه في حق القدرية هم خصماء الله
في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصوم من يعتقد انه يقدر على ما لا يريد
الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي
الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل
بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته
احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف
الله تعالى لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث
مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان فيجب
عليه تعالى رعاية الحكمة والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد
اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم **الواصلية** اصحاب ابي حذيفة
واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا

الواصلية

كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردّوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما
صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي
استناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مرّ تفصيله وذهبوا
الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوّزوا ان يكون لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلّد في النار وكذا
علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم نقبل شهادتهم كشهادة
المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه **العمروية** مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم
الا انهم فسّقوا الفريقين في قصّتي عثمان وعلي وهم منتسبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا
بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق **الهذيلية** اصحاب ابي الهذيل
ابن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال من عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء
مقدورات الله تعالى ومذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات
اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان
اهل الخلدين ينقطع حركاتهم ويصيرون الى خمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة
والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين
حوادث لا اول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل يصير الى سكون
وتوهم ان ما لزم في الحركة لا يلزم في السكون ولذلك سمّى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري الاولى
جهمي الآخرة وقالوا ان الله تعالى عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته واخذوا هذا القول
من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب
والاضافات وقالوا انه مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه
تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن
فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك
الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتامل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر
عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا يخلو الارض من اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون
ولا يرتكبون شيأ من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين
ومائتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام **النظامية** اصحاب ابرهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع
كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم
فيه ولا يقدر ان يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه
تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا
كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه آمر به وقالوا الانسان
هو الروح والبدن آلتها وقد اخذ النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم

لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان
والطعوم والروايح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام
واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب
والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول
الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها
له وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا
وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى اكمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتأخر
في الكمون والظهور وهذه المقالة مأخوذة من الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم
القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام
بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع
والقياس ليس شيء منهما حجة وقالوا بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت
النص من النبي عليه على علي كرم الله وجهه لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة
كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق
الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه
او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على
الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد **الاسكافية** اصحاب
ابي جعفر الاسكافي قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه
الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن مبشر وابن الحرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لابن
المبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر
في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان **البشرية** هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة
وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها كالادراكات
من السمع والرؤية يصح ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا
القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا الله قادر على تعذيب الطفل ولو
عذّبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذّبه لكان الطفل بالغا
عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا
المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر
اخذ العلم منه وتزهّد حتى سمّي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل
لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا وجوّز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة قال
والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قال النظام وهو الذي بالغ

العمروية

الهذيلية

النظامية

قالوا بالخلق الدفعي

القائلون بالخليط وهم اصحاب الكمون والبروز واصحاب الفشو والنفوذ مذكورون في تنبيه الفصل الاول من فصول القسم الرابع في مباحث المزاج من الموقف الرابع في الورقة ٢٣٢ وفي الورقة ١٨٤ ٢٤٩

الطفرة مذكورة في الورقة ٢٠٠

الاسوارية

او علم عدمه صح

الاسكافية

الجعفرية

البشرية هو من احدث القول بالتوليد

في حدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث ولا يورث منه وكذا
من قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا **الهشامية** هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان مبالغا في القدر اكثر من
مبالغة ساير المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله تعالى مع وروده في القرآن لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان
الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت
بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح
دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء
الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يديه وقالوا لا دلالة في القرآن على حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع
الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة
لانه بقي في كل طرف طايفة على خلافه والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فايدة في وجودهما الآن ولم يحاصر عثمان
ولم يقتل مع كونه متواترا ومن افسد صلوته في آخرها وقد افتتحها اولا بشروطها فاول صلوته معصية منهي عنه
مع كونه مخالفا للاجماع **الصالحية** اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لا يكون الباري تعالى
حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها **الحابطية** هو احمد بن حابط نسب اتباعه الى ابيه وهو من اصحاب
النظام وقالوا للعالم الهان قديم هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة
وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام ان الله تعالى
خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها قال
الآمدي وهؤلاء كفار مشركون **الحدبية** هو فضل الحدبي ومذهبهم مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ
وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله سبحانه ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار
وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم بشكر نعمه فاطاعه بعض فاقرهم في دار
النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار واطاعه
بعض في بعض دون بعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة
الانسان وساير الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان
معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان
في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ **المعمرية** هو معمر بن عباد
السلمي قالوا الله لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فيخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس
للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض
فكيف يقول انها من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل على التقدم الزماني والله تعالى
ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة
مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان **الثمامية** هو ثمامة

بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن
استنادها الى فاعل السبب لاستلزامه استناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله
اليه ولا الى الله لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود
والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال
والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها ضرورية ولا
فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة
من الايجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة **الخياطية** اصحاب ابي الحسين
ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال
العدم جوهرا وعرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم وان ارادة
الله تعالى كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي اي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال
عباده الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه **الجاحظية**
هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج
كثيرا من مقالاتهم بعبارته البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة في الشاهد اي في الواحد
منا انما هي اي ارادته لفعله علمه السهو اي كونه عالما غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس
اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبايع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون
ويمتنع انعدام الجواهر انما تتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اليها
اهلها لا ان الله تعالى يدخلها اي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا
وتارة امرأة **الكعبية** هو ابو القاسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير
ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد به انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها ولا
يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه كما ذهب اليه الخياطية **الجبائية** هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي
من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء
لا في محل عند ارادة الله تعالى فناء العالم والله تعالى متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله
في جسم والمتكلم من له الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد
خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة مخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب
على الله لمن يكلف اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف رعاية لما هو
اصلح له والانبياء معصومون وشاركه ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة اباهاشم ثم انفرد عنه بان
الله عالم لذاته بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به
ويجوز الايلام للعوض **البهشمية** انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية
مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزم ان لا يصح اسلام

الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عزم العود فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة
الزانى بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله تعالى احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة
ولا حادثة قال الآمدى هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشئ حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه
ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه الفرقة الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اى الذين
شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه
وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر
بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبا
لعلى انت الاله حقا فنفاه على الى المداين وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان فى اليهودية يقول فى يوشع بن نون
وصى موسى مثل ما قال فى على وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة على ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال
عبد الله بن سبا ان عليا لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة على وعلى فى السحاب والرعد
صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا الى الارض ويملؤها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك
السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة على وبكفر على بترك طلب الحق
وقال بالتناسخ فى الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اى ينتقل من شخص الى آخر وقد يصير فى شخص
نبوة بعد ما كان فى شخص آخر امامة البنانية قال بنان بن سمعان التميمى النهدى اليمنى الله على صورة انسان
ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى ابنه ابى هاشم ثم فى بنان
المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلى الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على رأسه تاج من نور
وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه وذلك قوله تعالى
سبح اسم ربك الاعلى الذى خلق فسوى ثم انه كتب على كفه افعال العباد فغضب من المعاصى فعرق فحصل
منه اى من عرقه بحران احدهما مالح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع فى البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع اى انتزع
بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقى من الظل نفيا للشريك وقال لا ينبغى ان يكون
معى اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر اى الكفار من المظلم والايمان اى المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا
والناس فى ضلال وعرض الامانة وهى منع على عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها و
اشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر
الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت فى حق ابى بكر وعمر وهؤلاء يقولون الامام المنتظر
هو زكريا بن محمد بن على بن الحسين بن على وهو حى مقيم فى جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة قائل
لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كانوا قائلين به الجناحية
قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر (الطيار) ذو الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح
الله فى آدم ثم شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى على واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا
وقالت الجناحية هو اى عبد الله حى مقيم بجبل باصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا

الشيعة
الغلاة منهم
السبائية
الكاملية قالوا بالتناسخ
البنانية
المغيرية
الجناحية قالوا بالتناسخ

المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلى عزا نفسه الى ابى جعفر محمد
الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامام لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين ثم انتقلت
عنه الى ابى منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى
اذهب فبلغ عنى ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور فى قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا
سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف على بن ابى طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا
والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد اى رجل امرنا ببغضه وهو ضده اى ضد الامام وخصمه
كابى بكر وعمر وكذا الفرايض والمحرمات فان الفرايض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال
امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله
الى الجنة الخطابية هو ابو الخطاب الاسدى عزا نفسه الى ابى عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه
غلوه فى حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى ففرضوا
طاعته اى زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابى الخطاب بل زادوا على ذلك فقالوا الائمة آلهة
والحسنان ابناء الله وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على وهؤلاء يستحلون شهادة
الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اى قتل ابى الخطاب معمر اى ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا
معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات
وترك الفرايض وقيل الامام بعد قتله بزيغ اى ذهب الى ذلك طايفة اخرى منهم وقالوا ان كل مؤمن
يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اى بوحى من الله اليه وفيهم اى فى
اصحاب بزيغ من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت
وقيل هو اى الامام بعد ابى الخطاب عمير بن بنان العجلى الا انهم يموتون اى يقولون بذلك الغرابية قالوا
محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى على فغلط جبرئيل فى تبليغ
الرسالة من على الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش
ويعنون به جبرئيل الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس
اليه فدعا الى نفسه وقيل بالاهيتهما اى قال طايفة منهم بالهية محمد وعلى ولهم فى التقديم خلاف فبعضهم يقدم
عليا فى احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالاهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العباء محمد وفاطمة
والحسنان وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد
منهم على آخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم
الجواليقى قالوا الله جسم اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله
وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورايحة ومجسة
بفتح الميم وهو الموضع الذى تجسه الطبيب كانهم يريدون به النبض قالوا وليست هذه الصفات
المذكورة غيره اى غير ذاته تعالى ويقوم الله ويقعد ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها

المنصورية
الخطابية
الغرابية
الذمية
اصحاب العبا
الهشامية قالوا الائمة معصومون

الزرارية
اليونسية
الشيطانية
الرزامية
المفوضة
البدائية
النصيرية والاسحاقية
الاسماعيلية
تلقبوا بسبعة القاب
بالباطنية
وبالقرامطة
وبالخرمية
وبالسبعية

لم تزل عليه ونعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش
بلا تفاوت بينهما اى على وجه لا ينفصل احدهما عن الاخر وارادته تعالى حركة ما لا عينه ولا غيره وانما يعلم
الاشياء بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق
ولا غيره لما مر والاعراض لا تدل على البارى انما الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته اياه والائمة معصومون
دون الانبياء لان النبى يوحى اليه فيتقرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما
وقال ابن سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة
سوداء نصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة ابن اعين قالوا حدوث
الصفات لله وقبلها اى قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية
وهو يونس بن عبد الرحمن القمى قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى منها اى من الملائكة مع
كونه محمولا لهم كالكركى تحمله رجلاه وهو اقوى منهما الشيطانية وهو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال
انه تعالى نور غير جسمانى ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية قالوا الامامة
بعد على لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل
الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وتركوا الفرايض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع المفوضة قالوا
الله فوض خلق الدنيا الى محمد اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض
ذلك الى على البدائية جوزوا البداء على الله تعالى اى جوزوا ان يريد الله تعالى شيئا ثم يبدو له اى يظهر
عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزم ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله تع
فى على فان ظهور الروحانى فى الجسد الجسمانى مما لا ينكر اما فى جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما
فى جانب الشر فكظهور الشيطان فى صورة الانسان قالوا ولما كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا
مؤيدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن هيهنا
اطلقنا الالهية على الائمة الا يرى ان النبى قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبى يحكم بالظاهر والله
يتولى السرائر الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا
للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب
الى القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا فى
ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول
اخذوه من المضورية والجناحية ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذى دعى الناس الى مذهبهم رجل يقال
له حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم وبالسبعية لانهم
زعموا ان النطقاء بالشرايع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابرهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى
سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى
وبهم يهتدى فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة

وبالبابكية
وبالمحمرة
وبالاسماعيلية

الغيارية من المجوس

يؤدى عنه اى عن الامام ويحمل علمه ويحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة اى ياخذ منه
فهذه ثلثة ابواب وهم الدعاة فالكبير اى داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المومنين وداع ماذون
ياخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو
خامسهم ومكلب قد ارتفعت درجته فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على
الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه
بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى الماذون لياخذ عليه العهود قال
الامدى انما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قال تعالى وما
علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومومن يتبعه اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد
وآمن وايقن بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين
والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية
لاتباع طايفة منهم بابك الخرمى فى الخروج باذربيجان وبالمحمرة للبسهم الحمرة فى ايام بابك او لتسميتهم
المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه
وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسمعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيارية وهم طايفة من المجوس
راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرايع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا
ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك
لكنا نحتال بتاويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم ورأسهم فى ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة واستدراج
الطغام مراتب الزرق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر فى
السبخة اى دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم فى بيت فيه سراج اى فى موضع فيه فقيه او متكلم
ثم التانيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى
الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الانس
به ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة فى اوايل
السور وقضاء صوم الحايض دون قضاء صلوتها اى لم يجب احدهما دون الاخر ووجوب الغسل من
المنى دون البول وعدد الركعات اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلثا وبعضها اثنين الى غير ذلك من الامور
التعبدية وانما يشككون فى هذه الاسئلة ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو
امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا ما جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك
بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشى لهم
سرا والثانى الحوالة على الامام فى حل ما اشكل عليه من الامور التى القاه اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد
حتى يترقى من درجته وينتهى الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد

سبيله الجهاد علاه اليه ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها ويسلمها المدعو وتكون سابقة الى ما يدعوه
اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية
اي وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتأويل الشرايع
كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة
عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة
عن افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس من اهله من غير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس بمعرفة
ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية
اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار
مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا
جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين
الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركة للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات
ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه
ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان
الى الكمال ولن يتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه
الطبايع البسيطة العنصرية وبتوسط البسايط حدثت المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها
الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا
على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا للكاينات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون
وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة
النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكاينات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك
بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان
قال ــــ الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه
الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم
ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم
حتى انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهترين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت
شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاطغوا واسقطوا التكاليف واباحوا المحرمات فصاروا كالحيوانات العجماوات
بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه **واما الزيدية** وهم المنتسبون الى زيد
بن علي زين العابدين فثلث فرق **الجارودية** اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه
شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية وكفروا المخالفين وتاركي
الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم

الزيدية ثم الجارودية

شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر هو محمد بن عبد الله بن حسين بن علي الذي قتل في المدينة
في ايام المنصور فذهب طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين
صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم بالله وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طايفة
اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه
واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طايفة ثالثة وانكروا قتله **السليمانية**
وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة
المفضول مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ
لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعايشة **البترية** هو بتير الثومي وافقوا السليمانية
الا انهم توقفوا في عثمان من فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال
وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسايل قليلة **واما الامامية** فقالوا بالنص الجلي على امامة علي
وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي
استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن
محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي
بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان
فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى المعتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما وردت به الاخبار
المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون
ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملحقة بالفرق الضالة **الفرقة الثالثة** من كبار الفرق
الاسلامية الخوارج وهم سبع فرق **المحكمة** وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكانوا
وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصوم وفيهم قال ــــ النبي عليه السلام تحقر احدكم صلوته في جنب
صلوتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس
فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في
العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة **البيهسية** هو بيهس بن الهيصم بن الجابر قالوا
الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر
لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو
مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية
حاضرا او غايبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال ــــ بعضهم السكر من شراب حلال لا
يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام وقيل هو اي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا
القدرية في اسناد افعال العباد اليهم **الازارقة** هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل
في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام

السليمانية
البترية
الامامية وشعوب متأخريهم
الخوارج
المحكمة
البيهسية
الازارقة

وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال
مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان ‹ يا ضربة من تقي ما اراد بها ٭ الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا ٭ اني
لاذكره يوما فاحسبه ٭ اوفى البرية عند الله ميزانا › وكفروا الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعايشة وعبد الله
بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين
وقالوا تحرم التقية في القول والعمل وتجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو
غير مذكور في القرآن ولا حد للقذف على النساء اي القاذف ان كان امراة لم تحد لان المذكور في القرآن صيغة الذين
وهي للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المحصنات
ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في النار مع آبائهم وتجويز نبي
كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا
الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم
ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما
فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين
امران احدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة
فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي
النجدات كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان
تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي العذرية وافقوهم في التكفير وخالفوهم
في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا
موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا
بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد
لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة
والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف لهم في دار
التقية دون دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين
تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر
سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان
والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة
كافر كفر النعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز
بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي تردد فيه وان اخذه جائز ام لا وكفروا عليا واكثر الصحابة
وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص ابن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك
معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب

النجدات منهم العاذرية — الصفرية — الاباضية وهو اربع فرق حفصية يزيدية حارثية مطيعية — الحفصية

كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي
من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في
القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي
الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة
قبل الفعل الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد
الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم احدى السبعة من فرق الخوارج زادوا على النجدات
بعد ان وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام
بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى
الميمونية وهم ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل
وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى
عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ولاولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين
وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من
القصص ولا يجوز ان يكون قصة الفسق قرآنا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك
وافقوهم اي الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار في النار الثالثة منهم الشعيبية
وهو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعتهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا
الشعيبية ويحكى عنهم انهم يتوقفون في امر علي ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره
الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره
الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على مذهب حمزة
ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشريعة
اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الافعال
الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية
هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل
لا مؤمن وفعل العبد مخلوق لله تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا
يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية
هو عثمان بن ابي الصلت وقيل الصلت بن صامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه
وتبرينا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا
للمسلمين او للمشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا او ينكروا العاشرة
من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلبة بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار
الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويردوا احد

اليزيدية — الحارثية — القائلون — العجاردة — الميمونية — الحمزية — الشعيبية — الحازمية — الخلفية — الاطرافية — المعلومية — المجهولية — الصلتية — الثعالبة

الاخنسية
المعبدية
الشيبانية
المكرمية

الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاؤها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اى الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية
اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا فيمن هو فى دار التقية من اهل القبلة
فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة
من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج المسلمات من مشركى قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن
خالفوهم اى الاخنسية فى التزويج اى تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة فى زكوة العبيد اى اخذها
منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة الرابعة المكرمية
هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه
على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما
ذكرناه وقالوا موالاة الله ومعاداته باعتبار العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم
التى هم فيها اذ هى غير موثوق بدوامها فلذا اعتبر من وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة واليناه
وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشرون لان المحاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة
يصير ستة عشر ويتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم
لا يعد من اقسامه ولا يعتبر الثعالبة عاشر اقسام المحاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فيكون الفرق
تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار
احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم
يرجئون العمل عن النية اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اى اخره ومنه ارجه واخاه
اى امهله واخره اولانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم يعطون الرجاء وعلى
هذا ينبغى ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميرى قالوا الايمان هو المعرفة بالله
والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب
المعاصى ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله تعالى
ابى واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكتب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غير
غير ذاته وكذا باقى صفاته وانه تعالى على صورة الانسان كما ورد فى الحديث من ان الله تعالى خلق آدم على صورة
الرحمن الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا
لا تفصيلا وهو اى الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادرى
اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادرى اهو
هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم مما ذكروا ان هذه الامور ليست داخلة
فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اى القول بما ذهب اليه
عن ابى حنيفة ويعده من المرجئة وهو افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه لموافقته مذهب رجل كبير
مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة

لعباده

مطلب تعداد الفرق

المرجئة فرقهم خمس
اليونسية
العبيدية
الغسانية

سورة الاعراف
سورة البقرة

الثوبانية
التومنية
النجارية فرقهم ثلث
البرغوثية
الزعفرانية
المستدركة
الجبرية
الجهمية

ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجيا اولانه لما قال الايمان
هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة
فى العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسله وبكل ما
لا يجوز فى العقل ان يفعله واما ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله
عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقى وابو شمر ويونس بن عمران
والفضل الرقاشى وهولاء كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا فى القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو
اخرج واحدا عن النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او
غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد والخروج
حيث انه قال تجوز ان يكون الامام غير قرشى التومنية اصحاب ابى معاذ التومنى قالوا الايمان هو
المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به النبى عليه وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه
ايمانا ولا بعضه اى ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر صاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا
يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا كفر لتكذيبه لما جاء به النبى ومن تركها بنية القضاء لم يكفر
ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطمة بل لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى
وبشر المريسى وقال السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هى المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اى
الى الارجاء القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار الفرق الاسلامية
النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون اهل السنة فى خلق الافعال اى افعال العباد وان الاستطاعة مع الفعل وان
العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة فى نفى الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفى الرؤية بالابصار
ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ
عرض واذا كتب باى شئ كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن
قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اى على الزعفرانية وقالوا انه
اى كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله تعالى غير مخلوق والاجماع المنعقد
عليه فى نفيه واولناه بما هذه الصورة حكاية اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال
مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كذب ايضا الفرقة السادسة من تلك الفرق الكبار الجبرية
والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل هو متوسط
بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسبا فى الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية والضرارية وخالصة
لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذى قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة
بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشئ قبل وقوعه وعلمه حادث لا فى محل ولا يتصف الله
بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الآمدى

المشبهة

مشبهة غلاة الشيعة

مشبهة الحشوية

مشبهة الكرامية

لكان اولى لان جهنما لا يثبت لغير الله قدمٌ والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود
سوى الله سبحانه وقد وافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع
الفرقة السابعة منها **المشبهة** شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات ولاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة
قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم
كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية
كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الاعضاء والجوارح فجوزوا
عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال
بعضهم اعفوني من اللحية والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام
قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه ابي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام واقوالهم
في التشبيه متعددة مختلفة غير انها لا تنتهي الى ما يعبأ به ويبالى بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله
على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملأ العرش
ام لا يملأه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذٍ للعرش واختلفوا أبعد متناه
او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او متناه من جهة تحت فقط
او لا اي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع الجهات وقالوا تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر على الحوادث
اي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال
وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ وسوى المعجزة
والعصمة وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال ويجب على الله ارساله
لا يعني لا يجوز ارسال غير الرسول وهو اي حينئذ ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله
اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد
اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية
الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول الذر
في الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم الست بربكم وهو باق في الكل
على السوية الا المرتدين واثبتوا ايمان المنافق كفره كايمان الانبياء لاستواء الجميع في ذلك الايمان
والمخلصان ليسا بايمان الا بعد الردة فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار
واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي عليه السلام فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف
من المحدثين واهل السنة والجماعة وهو بينهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا
لبعض الغلاة القائلين بقدم ووجود الباري خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه
لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للمعمرية القائلين بانه لا يوصف بالقدم متصف بالعلم والقدرة
وباقي صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد له ولا ند له خلافا

الناجية

للحائطية حيث اثبتوا الهين ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافا للكرامية
ليس في حيز ولا في جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافا لمن
جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن غني
لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه
لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في
مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود
الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد
واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة واهل بدر من اهل الجنة والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق
بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر احد من اهل القبلة
الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه السلام بالضرورة
او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه
مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا
فلا كفر لمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل
به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن
فننا هذا قال المص وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف
ونسأل الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية
ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله عليه السلام
واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن
طغيان القلم وما لا يخلو البشر عنه من السهو
والزلل وان يعاملنا بفضله
ورحمته انه هو الغفور
الرحيم

وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه
من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله
وتقريره دلائله معرضين عن الاطناب المُمِل والايجاز
المُخِل مشيرين في بعض المواضع الى ما
يتوجه على كلامه من الاسولة وما يمكن
ان يتمسك به في دفعها الاجوبة
نفع الله به الطالبين وجعله
ذخرا لنا يوم الدين
انه خير موفق
ومعين

[ختم]

سبع تحقيق حديث ان شاء الله
كان آه في المقصد الرابع من
المرصد السادس من الموقف
الخامس في انه تعالى مريد لجميع
الكائنات في الجزء ٣٠٠

اهل الجنة فيها وخلود

لما وعد المصنف رح في آخر تنبيه محرر في تمام المقصد الخامس من المرصد الثاني من الموقف الخامس ان يفصل مذاهب جميع الملل والنحل في خاتمة الكتاب ولم يتيسر له ذلك بل اقتصر على بيان الفرق الاسلامية نقلت ما وجدته في اثناء هذا الكتاب وغيره الى هنا واشرت الى بعضها بالعلم بالعلم ويراجع الى تفصيل ما لم يفهم

ودهم الرافضة بن ... عبدة ... وذكرهم المصنف في تذنيب تفصيل الكفار في الورقة ٣٤١

السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار وبالنظر ويقولون لا طريق للعلم الا بالحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة لا يفيد شيئا من العلم منسوبون الى سومنات اسم صنم موقوف له فرقة من التعريفات وحاشية ... وحاشية الكشاف ... وكذا ذكرهم الشريف في هذا الكتاب في المقصد الثالث من المرصد الرابع في الورقة ٢٦

البراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة وهم اصحاب برهام وقد يوجد في بعض الكتب نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما حاشية ...

الغيارية من المجوس مذكورون في الورقة ٣٥٨

الحرنانيون من المجوس هم الذين اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها عالمان حيان وهما الباري والنفس وثلثة لا عالمة ولا حية هي الهيولى والفضاء والدهر من المواقف من آخر المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف الثاني في الورقة ٧٨

٢٤٩

الحدبية من فرق المعتزلة قالوا بالتناسخ في الورقة ٣٥٥

الكاملية من فرق الشيعة قالوا بالتناسخ في الورقة ٣٥٦

الجناحية من فرق الشيعة قالوا بالتناسخ قاتلهم الله وخذلهم

السوفسطائية في الورقة ٢٢

العنادية في ٢٢

العندية في الورقة ٢٣

النصارى ذكر مذهبهم في تنبيه محرر في المقصد الخامس من المرصد الثاني من الموقف الخامس في الورقة ٢٦٩

الثنوية والوثنية في الورقة الكائنة ٢٧١

ومن فرق الثنوية **المانوية** و**الديصانية** و**المجوس** والكل مذكورون في تلك الورقة فصلهم المولى الخيالي حسن چلبي وذكر **المزدكية** و**المرقونية** و**الكمونية** واصولهم فليراجع

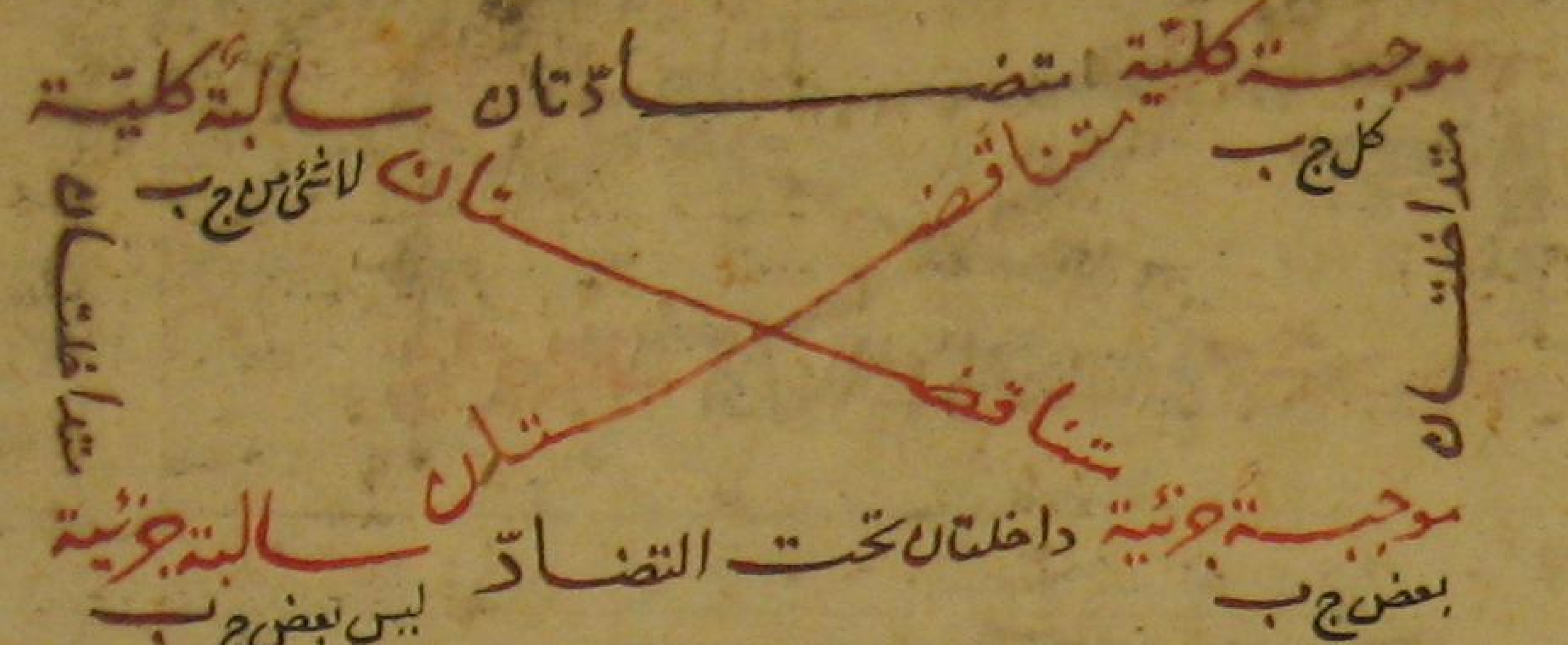
الصابئة وهم من المنجمين المخالفين في عموم قدرته تعالى ٢٧٥

المنجمون القائلون بتدبير الكواكب ٢٧٥

قال اشارة الى برهان لم وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب فى نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة
بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطى السبب فى التصديق بالحكم ويعطى السبب فى وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب
وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية فى التصديق ولم يعط اللمية فى الوجود فهو المسمى ببرهان ان لانه
دل على انية الحكم فى نفسه دون لميته فى نفسه فان كان الاوسط فى برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدى النتيجة
هو معلول لنسبة حدى النتيجة لكنه اعرف عندنا سمى دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمرى
فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمرى موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثنا كالحد
الاوسط وقد بينت التوسط بالكسوف الذى هو معلول للتوسط والذى هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فتبين الكسوف
ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما
والحدان الآخران قشعريرة غارزة ناخسة وحمى غب والمعلول منهما القشعريرة ثم الحد الاوسط فى البرهان لابد وان يكون
علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف ثم انه لا يخلو
اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم فى الخارج او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى ببرهان لم والا فهو البرهان
المسمى ببرهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم فى الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا
والثانى لا يختص باسم والدليل يشارك برهان لم فى الحدود ويخالفان فى وضع الاوسط والاكبر فى النتيجة
واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب فى الوجود والعقل والعلم اليقينى بالمسبب خارج
عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدمتاه اقدم فى الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان
فلا يعطى السبب الا فى العقل فقط والعلم اليقينى يحصل به اذا كان السبب فى العقل مستندا الى سبب فى الوجود
الا انه يكون غير مذكور فى البرهان والواقع فى البرهان يكون سببا فى العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان
ومقدمتا هذا البرهان اقدم فى العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم فى الطبع وانما عرفا بلم وان لان
اللمية هى العلة والانية هى الثبوت وبرهان لم يعطى علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطى علته
فى الوجود لكنه يعطى ثبوته فى العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائى والاخر اقترانى حملى
يمكن ان يتمثل بهما فى برهان لم وفى الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائى وهو التمثيل بالخسوف
وتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقترانى ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان
هو الحرارة الغريبة الفاشية فى الاعضاء التى تفارق وتعود فى كل يومين مرة واحدة على ما هو
المتعارف فليست هى بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة هى الصفراء المتعفنة خارج العروق
وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة فى الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل
وان كان المراد من حمى الغب هى الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها
الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة

من الاشارات لابن سينا
وشرحه لنصير الدين الطوسى

قوله والمناسبات الجارية فى مختلفات الكمية والكيفية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا



فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب
دون الصدق وهو فى مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد
لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما فى تلك
المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان فى الطول سميتا
متداخلتين لدخول احديهما فى الاخرى ومختلفتاهما معا وهما المتقاطرتان
سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب فى شئ من المواد
من شرح الاشارات المتن لابن سينا والشرح لخواجه نصير الطوسى نقلته ... شهزاده ... ١٢٧١

قوله المبحث الرابع لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس من شرح المقاصد للعلامة التفتازانى

قوله تنبيه لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة واضافات شرح المقاصد للعلامة التفتازانى عليه رحمة ربه الغنى

فان قيل الجسد يصير ترابا فما الفائدة في زيارة القبور قلنا الاستمداد والاستفاضة من الروح فالزائر اذا شاهد القبر يكون توجهه الى الروح ازيد فالفيض يكون اغلب سرور شرح گلستان في قصة زيارة مرقد يحيى عليه السلام

تقابل التضاد
وفي مطولنا
والنور ص ٩٥
وفي هذا الكتاب
٨٦

تقابل التضايف
في الكتاب
٨٦

تقابل العدم والملكة
في هذا الكتاب
٨٧

تقابل السلب والايجاب
في الكتاب
٨٧

المصادرة على المطلوب اربعة اقسام
احدها ان يكون المدعى عين الدليل
والثاني ان يكون جزء الدليل
والثالث كون المدعى موقوفا على صحة الدليل
والرابع كونه موقوفا على صحة جزء الدليل
والكل باطل لاشتماله على الدور الباطل
هذا ما كتبه الشريف في حاشية تعريفاته

ليس الا
٦٣

والعواد